بحوث ودراسات فى
الفلسفة الإسلامية

الأستاذ الدكتور
عبد القادر البحراوى
أستاذ الفلسفة الإسلامية
رئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب

٢٠٠٣

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية
٢٠٠٣ / ٧٠٥٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

الحمد لله وكفى ، وصلاة وسلام على المصطفى ، وبعد فهذه وريقات جمعتها من مراجع عدة ، وألفتها فى صورة محاضرات رئيسية ألقيتها على طلاب وطالبات الدراسات العليا بجامعة الملك سعود بالرياض قدمتها للطبع إجابة لرغبة الكثيرين من الطلاب ليعم بها النفع .

جعلها الله من العمل الصالح الذى لايراد به إلا وجهه الكريم .

سموحة فى غرة محرم ١٤٢٤

أ.د / عبد القادر البحراوى

أولا :

قراءات عن التصوف *

* من مقدمة ترجمتى لكتاب الفرق الصوفية فى الإسلام تأليف سبنسر ترمنجهام .

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ (آل عمران : ١٠٢) .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾ (النساء : ١) .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ۝ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب :٧٠-٧١).

أما بعد : فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار[(١)] .

و الكتاب الذي نقدم له ـ بعد ترجمته ـ يتناول التصوف في الإسلام ، وفرق الصوفية في عديد من البلدان الإسلامية وخلال فترة زمنية طويلة تمتد حتى العصور الحديثة .

---

(١) هذه خطبة الحاجة التي كان الرسول ﷺ يعلّمها أصحابه . انظر : صحيح مسلم ، حديث رقم (٨٦٠٧) (٢/٥٩٣) ، سنن أبي داود ، حديث رقم (٢١١٨) (٢/٢٣٨)، مسند الإمام أحمد، حديث رقم (٣٧٢٠) (١/٣٩٢)، سنن النسائي حديث رقم (٨٨٢٢٦) (١/ ٣٩٢) ، سنن ابن ماجه ، حديث رقم (١٨٩٣) (١/٦١٠) .

والمؤلف مستشرق إنجليزي له اهتمامات متعددة ببعض بلاد الشرق الأوسط وإفريقيا ، إلى جانب اهتمامه بالتصوف في الإسلام ، وهو في هذا الكتاب يتعرض لنشأة لاتصوف في الإسلام وانتشاره في العالم الإسلامي علىمدار التاريخ ، وحتى بدايات القرن العشرين ، وكذلك أهم الفرق الصوفية ومشايخها وتفرعاتها العديدة ، وأهم ممارساتها وأفكارها ، وأثر ذلك في الحياة الاجتماعية في البلاد الإسلامية ، كما يتناول أيضاً العناصر الأجنبية التي دخلت إلى التصوف في الإسلام والأشكال التي اتخذتها هذه العناصر الدخيلة ومدى تفاعلها مع التصورات الإسلامية .

والدراسة التي نقدم لها هي دراسة استشراقية قام بها مستشرق غير مسلم ، ومن ثم ينبغي تناولها وقراءتها بنظرة فاحصة نقدية لمعرفة كيف ينظر أغلب المستشرقين إلى تراثنا وما هي مناهجهم في تناول هذا التراث ، والأغراض التي يرمون إليها من وراء هذا الاهتمام وهذا الجهد ؟

فالمعروف أن الدراسات الاستشراقية للثقافة الإسلامية العربية ـ لم تكن في كثير من الأحيان ـ عن الهوى والأغراض ، وهذه الأهواء والأغراض ـ أيًا كانت طبيعتها ـ تهدف في النهاية إلى تحقيق غايات أُخَر غير مجرد البحث العلمي الخالص ، ومن ثم فإن هذه الدراسات تركز على إبراز جوانب معينة ، وقد تهمل جوانب أخرى ، حتى تصل إلى ما تريد الوصول إليه من غايات ، وهي في الأغلب تتعارض مع مصالحنا وتتعمد طمس الجوانب المشرقة لحضارتنا الإسلامية ، فلا شك أن تخصص البعض في الدراسات الإسلامية كان لخدمة أغراض خاصة قد لا تتصل بالبحث العلمي النزيه ، وإن اتخذت منه ثوباً يغطي عوراتها ، بينما غرضها الخفي يتمثل في إبراز الاتجاهات المنحرفة ، مثال ذلك :

تخصص ماسينون في دراسة الحلاّج ، وبراون في التصوف الفارسي ، ونيكلسون في (الكبريت الأحمر !!) محيي الدين بن عربي ، وكارا دي فو في الغزالي ، هذا من حيث الموضوعات ، وكذلك ينعكس الموضوع على المنهج أيضاً ، فنجد في دراسات ماسنيون محاولات العثور على تأثيرات نصرانية في شطحات الحلاج ، وكذلك محاولة كارا دي فو إيجاد العلاقة بين أفكار الغزالي في التصوف وبين المحبة عند الكاثوليك .

وقد يكون هذا من الدوافع القوية التي تجعل من واجبنا معرفة ما يُقال عنا ، والتصدي لما يكون فيه من سلبيات ، سواء عن قصد أو نتيجة لسوء الفهم ، وفي هذا ما يبرر ترجمتنا لهذا الكتاب ومناقشة بعض الأفكار التي وردت به خلال التذييلات العديدة التي أضفناها للترجمة .

فالكتاب الذي نقدم لترجمته رغم ما يضمه من معلومات مفيدة عن الفرق الصوفية ونشأتها وتفرعاتها ، وأماكن تواجدها ، رغم هذا ؛ فإنه لا يخلو من بعض العيوب التي حاولنا الرد عليها أو تصحيحها في مواضعها من الترجمة العربية .

ولكن قبل الحديث عن هذه المثالب يحسن أن نقدم فكرة موجزة عن الاستشراق ونشأته ومراحله وأشهر شخصياته ، وكذلك عن التصوف في الإسلام ، ومراحل تطوره ، وأهم الاتجاهات التي اتخذها ، والتفسيرات المختلفة التي قُدمت بهذا الخصوص .

أولاً: الاستشراق:

نشأت حركة الاستشـراق في جو خانق من الحقـد والكراهـية للإسلام

والمسلمين ونبي الإسلام محمد ﷺ ، حيث انبعثت من الكنيسة وعاشت في ظلها ، وارتبطت بأهداف المبشرين والمستعمرين ، لذا جاءت كتابات المستشرقين تطفح بالحقد الأعمى والسم الزعاف إلا ما ندر منها ؛ فالتبشير والاستعمار والاستشراق ثلاث حلقات متداخلة ومتعاونة ، ولا شك في أن تعريف علم الاستشراق هو ضرب من المحال ، وكل تعريف نجهد أنفسنا لإعطائه لا يكون جامعاً مانعاً ، وإن كان الاستشراق هو تعبير أطلقه الغربيون على الدراسات المتعلقة بالشرقيين ، وكان هدفهم الأساس هو دراسة الإسلام والشعوب الإسلامية « فالمفهوم العام للاستشراق لا يخرج عن كونه : تلك الدراسات والمباحث التي قام بها الغربيون لمعرفة الشرق من جميع جوانبه »[1] .

والمستشرقون هم الذين يقومون بهذه الدراسات من غير الشرقيين ، ولو أخذنا بعين الاعتبار هؤلاء الناس الذين قاموا بهذه الدراسات والبحوث لوجدنا اختلاف صفاتهم وتخصصاتهم طبقاً للمراحل المختلفة التي مر بها المستشرقون ، فقد اهتم بالشرق قديماً وحديثاً الرحالة ، والمبشرون ، ورجال الإدارة الاستعمارية ، واللغويون ، واللاهوتيون، وعلماء الآثار ، والانثروبولوجيون، ومؤرخو الحضارات ، والتربويون ، والرومانسيون ، ورجال الاستخبارات ، والمؤرخون والاقتصاديون ، ومندبو الشركات ، وخبراء الأسواق التجارية ، والسياسيون ، والمهتمون بالشرق كافة »[2] .

وينبغي أن نلحظ منذ البداية أن الاستشراق بمعنى التخصص في فروع المعرفـة

(١) الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية : ساسي سالم الحاج ، مركز دراسات العالم الإسلامي ، مالطا ، ١٩٩١، ط١ ، ص٢١ .

(٢)

المتصلة بالشرق ، وهو ما يطلق عليه عادة المفهوم الأكاديمي فإنه قد انحسر في الوقت الحاضر ، لأن ليس لكل دارس لإحدى الثقافات الشرقية يمكننا أن نطلق علهي اسم مستشرق ، فيكون هذا المفهوم قد أخذ في الزوال بعد أن كانت هذه الدراسات قد تناولت في الماضي جميع المعارف المنصبة على الشرق عامة وعلى الإسلام خاصة .

ومما هو جدير بالذكر أن عمل الدارسين للإسلام من المستشرقين يمضون على نزعتين رئيستين :

الأولى : تمكن الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية ، وتأهيل النفوس بين سكان هذه البلاد بقبول النفوذ الأوروبي والرضا بولايته .

والثانية : الروح الصليبية في دراسة الإسلام ، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي ، فالهدف الأساس إذن من كتابات المستشرقين عن الإسلام ونبيه محمد ﷺ هو التشويه والطعن والتشكيك ، وإن تستروا بقناع البحث العلمي لإخفاء هذه الأهداف المسمومة .

نشأة الاستشراق:

ليس من شك في أنه من الصعب تحديد تاريخ معين لنشأة الاستشراق ، فبينما يرجع بعض الباحثين [1] نشأة الاستشراق في القرن السابع عشر عندما ظهر كتاب في قواعد اللغة العربية لأربانيوس عام ١٦١٣م وطبع كتاب المجموع المبارك في التاريخ لابن العميد عام ١٦٢٥م مع ترجمة لاتينية ، ونقل القرآن الكريم إلى

(١) الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين : نذير حمدان ، ط٢ ، دار المنارة ، جدة ، ١٩٨٦م ، ص٢٣ .

اللغة اللاتينية وطبع حينذاك ، ثم قام المستشرق الإنجليزي بوكوك بترجمة بعض الكتب كمختصر الدول لابن العسيري ، ورسالة حي بن يقظان، ونظم الجواهر لسعيد بن البطريق ، وخلفه مستشرق شهير في أواخر القرن السابع عشر هو «دريلو» الذي وضع أول دائرة معارف تبحث في علوم الشرق باللغة الفرنسية أطلق عليها اسم « المكتبة الشرقية » .

ويرجع بعضهم الآخر[1] الاستشراق إلى أقدم من ذلك ، فيرجع تاريخ الاستشراق في بعض البلدان الأوروبية إلى القرن الثالث عشر الميلادي ، فقد أخذ بعض ملوك أوروبا اللغة العربية من علماء الأندلس وصقلية ، وتعلم أمراء الصليبية وبعض قوادهم اللغة العربية في الشام ، ولما قام البابوات بإنشاء الأديرة لبثّ الدعوة الدينية في الشرق بدا لهم أن يعلموا الرهبان اللغة العربية ، ففي سنة ١٢٥٤م أنشئت أول مدرسة لتعليم العربية والدين الإسلامي في أشبيلية ، ويكاد المؤرخون يجمعون على أن الاستشراق انتشر في أوروبا بصفة جدية بعد فترة الإصلاح الديني معتبرين إلغاء عصمة البابا في الإصلاح الديني النصراني ذا أثر قوي في توجيه الإنسان الغربي نحو الاستقلال في التفكسير ، وفي إفساح مجال للعم والقوة في وضع معايير جديدة للحياة الإنسانية ، وكما كان القرن السادس عشر الميلادي هو مصدر الإصلاح الديني في الغرب ، كانت نهايته بداية اتصال الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي ، وازداد هذا النفوذ بالتدريج ، حتى وصل منذ النصف الثاني من القــرن التاسع عشـر حتى الربع الأول من القرن العشرين

---

(١) الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي : محمد البهي ، ط٥ ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧٠م ، ص٢٠

منتهى ما يصل إليه نفوذ قوي على ضعيف »[1] .

مراحل الاستشراق :

والمتتبع لحركة الاستشراق يجد أنها مرت بعدة مراحل :

١- المرحلة الدينية .

٢- المرحلة العسكرية (آثار الحروف الصليبية على الاستشراق) .

٣- المرحلة السياسية والاستعمارية .

٤- المرحلة العلمية [2] .

أولاً : المرحلة الدينية :

إن اتصال الغرب بالحضارة الإسلامية اتصالاً فاعلياً ومؤثراً تمثل في ظهور طلائع المستشرقين ، ومعظمهم من الرهبان عن طريق مراكز الترجمة اللاتينية ، فلقد كان هناك مركزان من أكبر مراكز الترجمة اللاتينية في العصور الوسطى هما : « بلرمو » و « طليطلة » ، وتتبعنا للسرد التاليخي لهذه الحقيقة التي نؤرخ فيها للعلاقة بين النصرانية والإسلام فإننا نلحظ أن الاستشراق في بداية أمره ما هو إلا أداة من أدوات التبشير ، فسعى الرهبان والقساوسة إلى تعلم اللغة العربية ، والتطلع في الدراسات الإسلامية بغية فهم هذا الدين ثم نقضه من

---

(١) انظر الفكر الإسلامي الحديث : محمد البهي ، مرجع سابق ، ص٢٠ .

(٢) راجع في ذلك : الظاهرة الاستشراقية : ساسي الحاج ، مرجع سابق ، ص٣٥ وما بعدها .
الأدلة على صدق النبوة المحمدية ورد الشبهات عنها : هدى عبدالكريم مرعي ، دار الفرقان الأردن ، ط ١٩٩١م ، ص٤٥٠ .
الرسول في كتابات المستشرقين : نذير حمدان ، مرجع سابق ، ص٣٥ .

أساسه ، ورد أتباعه إلى دياناتهم ، ولا سيما أن هذه الترجمات والدراسات كانت غالباً لكتب فلاسفة عرفوا بالكفر والزندقة ، مما كان له أثر على أفكار المترجمين وخاصة كتب الإلهيات والتي تحتوي على عقائد باطنية ، واستمر الحال على ذلك مدة تزيد على أربعة قرون ، ونشأت تلك الدعوة المسلحة إلى ضرورة مواجهة الإسلام بالأساليب العسكرية والاستيلاء على العالم الإسلامي.

ثانياً: مرحلة الاستشراق العسكري، وارتباطه بالتبشير:

ليس من شك في أن الحروب الصليبية كانت من أهم الحوادث الكبرى في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب ، فكل من الشرق والغرب قد تأثر وأثر بالآخر ، وليس مجال بحثنا هو دراسة أسباب هذه الحروب ، ولكن ما يهمنا هو دراسة نتائجها من الناحية الفكرية والثقافية لتحديد مرحلة الاستشراق وبيان الأسس التي قام عليها إبان هذه المرحلة ، فبعد أن خفت حدة المعارك بين النصارى والمسلمين قامت علاقة بين العدوين اللدودين ، تتسم بشيء من الصداقة ؛ فلا شك أن الغرب يدين بكثير للحملات الصليبية في مجال الحضارة المادية ، فلقد وضعت الحملات الصليبية الديانة النصرانية على اتصال مباشر مع الشعوب الإسلامية على أرض الإسلام نفسها ، فلم يكن القرنان اللذان قامت فيهما الممالك الأفرنجية في شرق البحر المتوسط حروباً متواصلة ، لقد كانت هناك فترات من السلام أتاحت الفرصة لنمو العلاقات الإنسانية بين القوات المحتلة والمسلمين ، واتصل عدد كبير من النصارى اتصالاً مباشراً بحضارة أسمى بكثير من حضارة أوروبا في عصرهم ؛ فقد وجد رجال الحملات الصليبية في الشرق أشياء كثيرة جديدة عليهم وأساليب تقنية لم تكن معروفة لديهم في الغرب ؛ فعندما انتهت العمليات العكسرية نهائياً بطرد آخر الجنود الصليبيين من عكا عام

١٢٩م قفل عديد من النصارى راجعاً إلى بلاده ووافق ذلك الاستيلاء على الآلاف من الكتب والمخطوطات العربية ، ونقلت جميعاً إلى المكتبات الأوربية المختلفة ، وما زالت في هذه المواطن إلى يومنا هذا[١] .

وهذه الكنوز العلمية والأدبية لا تزال مصدراً لا ينضب للمستشرقين قديماً وحديثاً .. من أجل هذا طالب بعضهم ـ مرة أخرى ـ بالعودة إلى الشرق ، ولكن الغزو العسكري لم يجد آذاناً صاغية ناهيك عن عدم إمكانية نجاحه ، فاتجهت الإنظار إلى اقتحام هذه الديار بالطرق السلمية ، فاستخدمت وسيلة التبشير لتحقيق تلك الآمال التي عجز الغزو العسكري عن تحقيقها .

فظهر روجر بيكون ينادي : «أن الحرب المقدسة عديمة الجدوى للاستيلاء على الشرق ، وأن أفضل وسيلة لنشر الصليبية بين المسلمين هي التبشير السلمي والموعظة الحسنة»[٢] .

هذه العوامل وغيرها هي التي أدت بالبابا أنوست الرابع إلى إصدار أوامره عام ١٢٤٨م إلى مدير جامعة باريس بإنشاء كرسي للدراسات العربية والإسلامية بها ، فكانت أول مدرسة أسست للدراسات الشرقية هي مدرسة طليطلة ، ثم مدرسة بالرمو التي أشرنا إليها في النقطة السابقة .

وهكذا لعبت أسبانيا وصقلية دوراً بارزاً في نشوء الاستشراق الذي ارتكز في أسسه على التبشير ، وهكذا توالت جيوش التبشير بعد خيبة جيوش الاحتلال الصليبي عن أرض الشرق ، واتخذت الاستشراق وسيلة لتحقيق أهدافها ، ونحن

---

(١) انظر : الظاهرة الاستشراقية : ساسي الحاج ، مرجع سابق ، ١/٥٠ .

(٢) الإسلام في القرون الوسطى ، دومينك سورديل ، ترجمة : علي المقلد ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط١ ، ١٩٨٣م ، ص٤٦ .

في هذه الدراسة لا يعنينا تتبع التبشير[1] وبيان مؤسساته ووسائله ، ولكننا نهتم بالعلاقات التي تربطه بالاستشراق .

ونلحظ أن هدف التبشير الأساس هورد المسلمين عن دينهم ، وهدم الإسلام في عقائده وعباداته وقيمه ، كما أن هدفه يتجلى في تجزئة المسلمين أينما كانوا حتى يصبحوا أشتاتاً متفرقين لا تقوم لهم قائمة ، ولا تجمعهم رابطة ، ولا تؤلف بين قلوبهم مودة ، كما تتجلى أهداف التبشير في تشويه صورة الأمة الإسلامية ماضياً وحاضراً ، وتصوير الإسلام بأنه دين تخلف لا دين تقدم .. وغيرها من الادعاءات التي لا تصمد أما الحقيقة العلمية الموضوعية ، والفرق بين الاستشراق والتبشير هو في الوسائل فقط .

فالاستشراق يعتمد عادة على العلم والثقافة ومحاورة الأفكار وعقد الدراسات المقارنة ، وهو موجه بالدرجة الأولى إلى طبقة المثقفين بينما يعتمد التبشير على وسائل أُخرى كالمساعدات الطبية والغذائية وبناء الملاجئ والمستشفيات وتقديم المساعدات والهبات باسم الإحسان النصراني .

وبعبارة أخرى : إن الاستشراق حمل أعباء الأعمال في ميادين المعرفة (الأكاديمية) واستخدام البحث العلمي في تحقيق أهدافه ، فلجأ إلى الكتابة والتأليف والمحاضرات والمناقشات العلمية ، والمؤتمرات المتنظمة ، وتأسيس كراسي لدراسة الشرق في جميع مناحي حياته .

أما التبشير فهو يلجأ إلى التأثير على مظاهر الحياة العقلية العامة التي تتناسب ومفاهيم الجماهير كاستخدام وسائل التعليم المدرسي في دور الحضانة ورياض

---

(١) الظاهرة الاستشراقية : ساسي الحاج ، مرجع سابق ، ١/٥٥ وما بعدها ، بتصرف .

الأطفال ، وكذلك إنشاء المؤسسات الخيرية كالمستشفيات ودور الضيافة للكبار ودوراً للأيتام ..[1].

وهكذا لعب المستشرقون والمبشرون في تلك المرحلة أدواراً سياسية في غاية الأهمية أدت إلى انتشار الاستعمار الأوروبي ، وسيطرته على العالم الشرقي بصفة عامة ، والعالم الإسلامي بصفة خاصة .

ثالثاً: مرحلة الاستشراق السياسي:

الحق الذي لا جدال فيه أنه بعد انتهاء الحروب الصليبية ، وسقوط الأندلس في أيدي النصارى وجد اللاتين ثروة علمية هائلة من المؤلفات العربية لانادرة في شتى أنواع المعرفة ؛ فاستولوا على تلك المؤلفات وعلى هذا التراث الإسلامي ، وينبغي أن نلحظ أن كلمة تراث تستخدم بمعنيين اثنين في هذا المجال أنها تعني إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها وتعني اتصال الإسلام ولقاءه وتأثيراته على ما يحيط به من العالم غير المسلم [2] ، وجمعوه في مكتباتهم، وعكفوا عليه ، فتكونت لديهم معارف واسعة عن الشرق من حيث العادات والتقاليد ، والاقتصاد ، ومواطن القوة والضعف ، والثروات الطبيعية .. مما أغرى الغرب بالاستيلاء على هذه البلاد والسيطرة على مقدراتها الاقتصادية والإلمام بطرق حياتها وتركيب سكانها ، وهذا كله لا يمكن أن يتم دون أن يسبقه دراسات مفصلة لإعطاء فكرة واضحة لا لبس فيها ولا غموض توطئة لاستعمار هذه البلدان .

---

(١) أجنحة المكر الثلاثة : عبدالرحمن حبنكة . مرجع سابق ، ص٩٤ .

(٢) انظر : تراث الإسلام : جوزيف شاخت، ترجمة شاكر مصطفى . كتاب عالم المعرفة : العدد الثامن رمضان ١٣٩٨هـ-١٩٧١م ، الكويت ، ص١٥ .

وليس هناك من يقوم بمثل هذا إلا المبشرون والمستشرقون ؛ فسخرت الحكومات الغربية هؤلاء لخدمة أغراضها الاستعمارية فقدموا إليها ما تحتاج إليها من تراث الشرق لفهم عقليته وأمزجته ، وتفاصيل حياته ومواطن الضعف فيه ، فاختلطوا بأهله يمهدون للاستعمار الغربي .

ونحن لا نستطيع أن نتعرض بالتفصيل إلى هذه الأعمال نظراً لاتساعها وشموليتها ؛ مما يخرجنا عن موضوع بحثنا ولكن سنكتفي بالكلام عن حملة نابليون على مصر ؛ لما لهذه الحملة من آثار كبيرة على حركة الاستشراق فنقول :

يرجع أصل الحملة الفرنسية على مصر على التنافس الشديد بين بريطانيا وفرنسا ، فعزم نابليون على توجيه ضربة قاضية لانجلترا فقرر الاستيلاء على مصر ثم الشام ثم الهند باعتبارها . لؤلؤة التاج البريطاني [1] .

ولم يبادر نابليون إلى تنفيذ مشروعه إلا بعد اطلاعه على عديد من الكتب والتقارير التي وصفت أحوال مصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وصفاً دقيقاً ، وقد كتبها المستشرقون من رحالة ، وقناصل ، وكان عددهم تجاوز خمسة وسبعين ومائة عالم في جميع نواحي المعرفة الإنسانية .

وأسس المجمع العلمي المصري ، وكان رئيسه عالم الرياضيات الشهير جاسيا رمونج في حين اتخذ نابليون لنفسه لقب نائب رئيس المجمع العلمي المصري .. واستغل المسائل الإسلامية أيما استغلال عندما وصل إلى التراب المصري ،

---

(١) تاريخ الإسلام : حسن إبراهيم ، مطبعة لجان البيان العربي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧م ، ص٩٥ .

وادّعى بأنه مسلم حقيقي في إعلانه الذي وزعه على سكان الإسكندرية يوم ٣ يوليو ١٧٩٨م ، وأسس الديوان العام الذي عين فيه العديد من أعيان البلاد ومشايخ الجامع الأزهر على الرغم من أنه لم يكن لهذا الديوان أية صلاحيات من الناحية الفعلية ، ويقال : عن عدد مشايخ الأزهر في هذا الديوان كان ستين عضواً .

ولا شك في أن من أهم نتائج الحملة الفرنسية على الاستشراق هو الاتصال المباشر المنظم بالشرق ، والكشف عن طريق الملاحظة عن أحواله السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وكذلك إنجاب مجموعة من العلماء والباحثين الذي تخصصوا بالدراسات الاستشراقية وتضلوا فيها على أبعد مدى ، وخير دليل على ذلك كتاب « خط الرحلة من باريس إلى القدس » الذي كتبه شاتوبريان ذلك المؤلف الذي كان كارهاً للإسلام ، ماقتاً على تعاليمه ينظر إليه على أنه العدو الأول والأخطر للنصرانية ، ويرى أن ديانة الإسلام وحضارة المسلمين وسلوكهم من الانحطاط والوحشية بحيث إنهم يستحقون الغزو من جديد ، وأن الحروب الصليبية كانت من العدالة والإنصاف ، ويرى كذلك أن الإسلام ليس ديناً ولكنه عبارة عن مذهب سياسي ، وأن النبي محمد ﷺ ليس إلا فاتحاً شأنه في ذلك شأن الإسكندر أو نابليون !! .

ولذا فإن خطر الإسلام سياسياً وليس دينياً ، أما القرآن فماهو إلا قصة اخترعها محمد ﷺ وأنه لا يحتوي على أي مبدأ للحضارة فيقول : « إن كتاب

محمد لم يبحث على أي مبدأ للحضارة ، ولا على أية تعاليم تسمو بالشخصية ، إنه لا يعظ مقت الاستبداد والطغيان ولا يحث على حب الحرية »[1] .

وهكذا تتجلى الأغراض السياسية الاستعمارية لدى المستشرقين الذين زاروا الشرق بعد حملة نابليون على مصر ، وقد اقتصرنا على هذا الكاتب لأنه أشهر الأدباء الفرنسيين في القرن التاسع عشر .

رابعاً: مرحلة الاستشراق العلمية:

ينبغي أن نلحظ منذ البداية أننا لا نعني بتقسيم مراحل الاستشراق أن كل مرحلة من المراحل الأربع مستقلة بذاتها ، ولكن هذه المراحل عبارة عن دوائر متداخلة في بعضها لا تنفصم إحداها عن الأخرى ، كما أنه يمكن أن تستقل كل مرحلة بخصائص مميزة ، لأن كل مرحلة تحتوي على خصائص المرحلة التي تليها ، فمرحلة الاستشراق العلمية لا تعني أن الباعث على الاستشراق في تلك المرحلة باعث علمي يتسم بالموضوعية في البحث والنقض ، وكذلك بالأمانة العلمية في عرض الأفكار !!! فليس هذا بصحيح ؛ ذلك لأن دوافع الاستشراق المختلفة تتداخل وتتشابك بعضها مع بعض فلم تسلم تلك الدراسات من الأعراض الدينية والسياسية ، ومرحلة الاستشراق العلمي تطلق زمانياً على النشاط العلمي للظاهرة الاستشراقية منذ نهاية الحملة الفرنسية على مصر حتى وقتنا الراهن ، ولقد اهتم المستشرقون الفرنسيون في النصف الأول من القرن العشرين باللهجات العامية !! ورفع لواء الاستغناء عن اللغة العربية الفصحى ، ووجدت هذه الدعوة أنصاراً في الشرق ، وكان هذا المشروع في أصله استعمارياً

---

(1) انظر يوسف باشا والحملة الفرنسية : محمد عبدالكريم الوافي ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع ، ليبيا ، ١٩٨٤م ، ص٧٥ وما بعدها ، بتصرف .

يبتغي إدخال العامية بدلاً من الفصحى لزيادة الفرقة بين العرب ، وإزالة الوحدة اللغوية التي تعد أهم مقومات وحدتهم والقضاء تدريجياً على لغة القرآن الكريم[1] ، واشتهر منهم « كوربان » Corbin ولويس ماسينون فادا Vajda وغيرهما ، أما في انجلترا فكان الفرد جيوم g الذي شغل منصب أستاذ اللغة العربية في معهد الدراسات العربية والأفريقية ، وهو عضو بالمجمع اللغوي بدمشق ، والمجمع اللغوي ببغداد، ومن أشهر مؤلفاته التي تهمنا في هذا : المقام النبوءة والكهنة ، حياة محمد ، وضوء جديد على حياة محمد .

ثم جاء هاملتون جيب H. Gibb الذي يعد أشهر مستشرق بريطاني في القرن العشرين الذي عين عضواً بالمجمع العلمي بدمشق ، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة!! وله موقف شهير من الإسلام كما سنرى .

أما الاستشراق الألماني فيكفي أن نتذكر بروكلمان صاحب المصنف الشهير « تاريخ الأدب العربي » وقد قضى مؤلفه خمسين سنة من عمره وهو يجمع ويدرس ويراجع مواد كتابه حتى وصل إلى ما هو عليه .

أما أشهر المستشرقين الأمريكيين فهو صمويل زويمر Zewemer مات عام ١٩٥٢م ، وهو رئيس تحرير مجلة عالم الإسلام ، ويمتاز بالتعصب والتضليل الشديدين ، وأهم المستشرقين الأمريكيين من أصل عربي فيليب حتِّي الذي ألف عديداً من الكتب حول التاريخ الإسلامي ، وكذلك فرانز روزنتال[2] .

---

(١) انظر الظاهرة الاستشراقية ، ساسي الحاج ، مرجع سابق ، ص١٢٣ .

(٢) انظر معالم الطريق للبحث والتحقيق : عبدالقادر البحراوي ، الدار الأندلسية للنشر ، الأسكندرية ١٩٩٨م ، ص١٨٣ .

موقف بعض المستشرقين من التصوف:

ذهب رينولد نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥م) بأن « نشأة التصوف في الإسلام ترجع إلى حركة الزهد العظمية التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي كما هو واضح من كتب وتراجم الصوفية التي تفيض بأخبارهم وأقوالهم ومنهم كثير من كبار زهاد العصر الأول »[1] .

وفي نص آخر يتعرض نيكلسون لنظرية وحدة الوجود ويدرك تماماً خطر هذه النظرية على الدين الإسلامي فيقول : « إن الإسلام يفقد معناها ويصبح اسماً على غير مسمى ، لو أن عقيدة التوحيد المعبر عنها بـ« لا إله إلا الله » أصبح المراد بها لا موجود على الحقيقة إلا الله ، وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم التنزيل ، ومحو لهذه المعالم محواً كاملاً»[2] .

وفي نص آخر يفصح نيكلسون عن رأيه في الإسلام ، ويمجد الصوفية الذين أدوا دوراً جليلاً في للإسلام !! فيقول : « والمتصوفون قد أدوا دون ريب عملاً جليلاً للإسلام بنبذهم قشور ا لدين !!! وإصرارهم على تحصيل لبابه بتنمية المشاعر الروحية ، وتطير البواطن لا بالعمل الظاهري ، قد مكنوا ملايين الناس من حياة غنية عميقة »[3] .

فهذا النص يكشف فيه نيكلســون عن وجهه القبيــح ، فهو يمجِّــد الصوفية

---

(١) في التصوف الإسلام : نيكلسون ، مرجع سابق ، ص٦٩ .

(٢) المرجع السابق : ص١٠٢ .

(٣) الصوفية في الإسلام : نيكلسون ، ترجـمة نورالدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص٩٠ .

باستعمالهم المنهج الباطني ، ولا ندري ماذا يقصد نيكلسون بـ« قشور الدين » ؟! هل هي الفرائض ؟ هل يعني الحلال والحرام في الإسلام ؟ أم يعني شريعة الإسلام ؟ .

أما الطامة الكبرى في كتابات نيكلسون فهي قوله : « والصوفي الكبير ، أبوسعيد بن أبي الخير ، حين يتحدث بلسان القلندرية ـ متجولة الدراويش ـ يعبر عن قواعدهم في تحطيم هذه الأوثان ، في شجاعة تأخذ بالألباب ، حين يقول : لن نؤدي ما فرض علينا من واجب مقدس ، ما لم نذر مسجد تشرق عليه الشمس حطاماً ، ولن يظهر المسلم حق المسلم ما لم يصير الإيمان والكفر واضحاً »[1] .

من هذا النص يتضح لنا أن الشجاعة في نظر نيكلسون هي في القضاء على الدين وهدم المساجد ومساواة الكفر بالإسلام .. أليست هذه دعوة صريحة بالحرب على الدين من قبل الصوفية وإنكاراً صريحاً للقرآن والسنة ؟!![2] .

أما « دي لاسي أوليري » فيرى أن التصوف في واقعه يستغني عن تعاليم القرآن ضمناً إن لم يكن ظاهراً ، لأنه يطرح مبادئ وقيم جديدة لله والدين ، ولو كان للأفكار الصوفية سبيلاً للنجاح في المجتمع المسلم لوقفت من ممارسة الشعائر الدينية موقف المتسامح واللامكترث ؛ لأن هذه الأفكار في حقيقتها تأثرت إلى حد بعيد بالمبادئ الفلسفية التي أتت بها الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطاليسية ، إذ إنها اعتبرت أنها تتفق مع القرآن ولا تخالفه .

---

(١) الصوفية في الإسلام : المرجع السابق ، ص٨٨ .

(٢) معالم الفلسفة في الإسلام : محمد جواد مغنية ، مرجع سابق ، ص١٤٧ .

ويؤكد « أوليري » أن الصوفية ابتدعت ثلاثة أمور ، وجدت معارضة لدى المسلمين ، وهذه الأمور المبتدعة هي :

١- دافع المتصوفون عن الصلاة الدائمة التي لها شكل الاتصال الصامت الذي لا ينقطع بالله ، ومالوا إلى ترك الصلوات الخمس المفروضة .

٢- أدخل الصوفية الرياضات الدينية ، وهي ترديد مستمر لاسم الجلالة ، واعتبرها المسلمون بدعة ؛ لعدم وجودها في بادئ عهد الإسلام .

٣- ابتدعوا فكرة التوكل ، فتركوا جميع أنواع العمل والحرفة ، كما رفضوا الاستطباب في حال المرض ، وعاشوا على الصدقات[١] .

من هذا النص يؤكد « أوليري » على أن التصوف مخالف لتعاليم الإسلام ، وأنه متأثر أيما تأثير بالفلسفة اليونانية خاصة « أفلوطين » و « أرسطو » ، ويرى نظريات الفلاسفة لا تتعارض مع القرآن ولا تخالفه ، ويذكر أن الصوفية ابتدعت ثلاثة أمور فقط وجدت معارضةً لدى المسلمين !! .

أما « جولد زيهر »[٢] فيرى أن الإسلام تحت تأثير التصوف تحول إلى ضعف وخمول وتخاذل بعد أن كان في بدايته يمتاز بالإقدام والبطولة والجهاد : « كذلك تغير النظر إلى المثل الأعلى للحياة الإسلامية ، فأصبح ينظر إليه من وجهة تخالف تلك التي أقرتها المذاهب السنية ، وهكذا أثر الصوفية أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم ، فقلَّ إعجاب الناس بتلك السمة العسكرية التي كانت

---

(١) انظر : الفكر العربي ومكانته في التاريخ الإسلام : دي لاسي اوليري - ترجمة إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٢م ،ص١٧٢ وما بعدها .

(٢) انظر : العقيدة والشريعة في الإسلام : جولد زيهر ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب العربي ، ط١ ، القاهرة ١٩٤٦م ، ص١٥١ وما بعدها .

لأبطال الإسلام ، والشهداء الأقومون ما كانوا إلا من فئة المجاهدين ، فانصرفوا عنها ، وولوا وجوهم نحو صدور الزهاد الشاحبة ، وأجسام العُبّاد الهزيلة ، والرهبان المنقطعين في الصوامع ، بل إن الأبطال الأقدميين في عصور الإسلام الأولى ، الذين كانوا مثالاً يحتذى صار لزاماً أن يحصلوا على صفات البطولة الجديدة ، أي أنهم جرّدوا من سيوفهم ، وأُلبسوا أردية الصوف » .

ويعلن زيهر صراحة هدف الصوفية وهو الدعوة إلى وحدة الأديان ، وإزالة الحدود الفاصلة بين العقائد والأديان المختلفة فيقول : : « مهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام السني تقديراً عالياً ، فلغالبيتهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان ، وعندهم أن هذه العقائد كلها لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها ، كما أن هذه الأديان جميعاً تتجرد عن هذه القيمة إذا لم تتجح المحبة الإلهية ، وهذه المحبة هي التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان » .

أما المستشرقة الإيطالية « لورا فاجليري » فترى أن التصوف ليس امتداداً لحياة الرسول ﷺ أو أصحابه - رضي الله عنهم - ، فلم يحبب عليه السلام للناس طرح الحياة الدنيا ، ولكنها ترى أن الفساد السياسي والخلقي !! في عهد الدولة الأموية هما السبب الرئيس لظهور التصوف ؛ ذلك التصوف الذي يعد الآن أحد الأسباب الرئيسة في انحطاط الأمة الإسلامية ، بسبب دعوتهم إلى التواكل والعطالة ، فتقول : « ومنذ أقدم العصور ، فصل هؤلاء أنفسهم عن العالم وانتقلوا إلى نوع من الحياة موقوفة بالكلية على عبادة الله ، يدفعهم إلى ذلك استياؤهم من الإسراف في التحرر شبه الوثني خلال العهد الأموي ، أو اشمئزازهم من الأحداث السياسية المتعارضة ومشاعرهم التقية .

سكونية الصوفي خطر على الحياة الاجتماعية ؛ لأنه ولد إليه روحاً من الاتكال السلبي على الله وعلى عنايته الإلهية ، فالصوفي حبَّذ القعود عن كسب رزقه اليومي بنفسه ، ومن هنا يقع على عاتق الصوفية أنهم أحد الأسباب التي أدت إلى انحطاط الأمة الإسلامية في الوقت الحالي، أنه لا توجد في النصوص القديمة ما يدعم ما ذهب إليه الصوفية بأن الرسول ﷺ أو أصحابه دعو الناس إلى طرح الحياة الدنيوية لكي يتفرغوا ويحققوا المعنى الباطل للعمل الديني ، لقد نسي هؤلاء الصوفية أن الوجود الإنساني يجب أن يكون صراعاً مستمراً »[1].

تلك هي آراء بعض المستشرقين للتصوف الذي ظهر في الإسلام ونشأته ، عرضنا لنماذج منها من مختلف المدارس الاستشراقية .

ثانياً: التصوف:

ليس من شك في أن التصوف الذي ظهر في الإسلام من الموضوعات الخلافية التي تعدّدت بشأنه الآراء وتباينت حوله التفسيرات والأحكام ، وهذا التعدد في الآراء والتباين في التقييم يجعل الأمر جديراً بالبحث والتأمل ، خصوصاً وأننا نمر بمرحلة كثر فيها الاختلاف ، وأصبحت السمة الغالبة بين المسلمين هي الاتهامات المتبادلة وادعاء كل فريق أنه ـ وحده ـ على الحق ، وأن غيره من الفرق على الباطل ، أو ليست ـ على الأقل ـ على الطريق الصحيح .

فما الذي أدى إلى هذا الاختلاف الشديد ـ والمتناقض في كثير من الأحيان ـ حول التصوف ؟

---

(١) دفاع عن الإسلام : لورا فيشيا فاجليري ـ ترجمة منير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، ط ١٩٨١م ، بيروت ، ص١١٥ وما بعدها .

وهل يمكن التوصل إلى رأي موضوعي تستريح له النفس المسلمة والعقل المؤمن بهذا الخصوص ؟ .

وللإجابة على هذه الأسئلة وغيرها لابد أن نتناول بعض النقاط بالتفصيل :

١- أصل التسمية :

أول مشكلة تواجه الباحث في موضوع التصوف ، هي مشكلة اشتقاق اسمه ، والحقيقة أن مشكلة تحديد معنى اسم التصوف قد برزت حولها اختلافات كثيرة حتى في كتب الصوفية أنفسهم ، ولا شك أن الاختلاف في تعريف التصوف واشتقاق الكلمة ناتج عن اختلاف الاتجاهات الفكرية والعقدية التي اهتمت بدراسة التصوف ، ولعل من أبرز هذه الأقوال والآراء :

١- يرى أصحاب الرأي الأول : أن اشتقاق كلمة التصوف نسبة إلى أهل الصفة :

والصفة هي الموضع الذي بُني لإيواء جماعة من المسلمين بالمسجد النبوي الشريف ، الذين هاجروا من مكة المكرمة تاركين أموالهم وأهليهم أو الفقراء الذين لا يجدون ما يسدون به حاجتهم ، « وقد هؤلاء الصحابة المهاجرون بأهل الصفة »[1] .

وقد ذهب الكلاباذي إلى القول بأنهم « سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ »[2] ، وهو الرأي الذي يؤيده السهروردي فيقول : « سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء

---

(١) التصوف منشؤه ومصطلحاته : أسعد السحمراني ، دار النفائس – بيروت ، ط١ ١٤٠٧هـ ، ط١٥ .

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف : أبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط١ ، ١٤١٣هـ ، ص١٠ .

المهاجرين على عهد رسول الله ﷺ الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة : ٢٧٣] ... فهم اغتنموا العزلة والوحدة ، واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى ، أسوة بأهل الصفة ، تاريكن الأسباب متبتلين إلى رب الأرباب ، ولأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك لكونهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله وفي الله ، كأصحاب الصفة وكانوا نحواً من أربعمائة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر جمعوا أنفسهم في المسجد كاجتماع الصوفية قديماً وحديثاً في الزوايا والربط »[1] .

وقال الهجويري في أصل هذه التسمية عندما استعرض بعض الأقوال التي قيلت في ذلك « قالت طائفة : إنهم سموا كذلك لأنهم يتولون أهل الصفة »[2] .

وهذا القول يرده شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فيقول : « وأما من قال نسبة إلى الصفة فقد كان حقه أن يقال صفية »[3] .

ولا شك أن الاستشهاد بحالة أهل الصفة ليس إلا ضرباً من السفسطة والتمويه ؛ لأن القارئ لسيرة الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يجد أنهم كانوا محترفين لا منقطين عن الأسباب ، ولا منتظرين أن يعمل لهم غيرهم ، والغريب من الصوفية أنهم اقتدوا بأهل الصفة ، هؤلاء الغرباء الفقراء لم يكونوا متعمدين

---

(١) عوارف المعارف : السهروردي، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ ، ص٦١ .

(٢) كشف المحجوب للهجويري : دراسة وتعليق إسعاد قنديل ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٠م ، ص٢٢٧ .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، عالم الكتب، الرياض ، ٣٦٨/١٠ .

لحالتهم في العيش الزهيد ، ولم يكن تركهم للأسباب ديناً يتدينون به ، بل لقلة الأسباب وانغلاق أبواب المعاش وهم ما كانوا إلا فقراء غرباء ، والعجب كل العجب من هؤلاء الذين يزعمون الاقتداء بأهل الصفة ولم يقتدوا من باقي الصحابة بملوكهم العادلين وقضاتهم الصالحين ، وتجارهم المهتدين ، وأغنيائهم الشاكرين ، فلا شك أنهم يهدفون إلى نتيجة معينة ، فالغاية التي يرمون إليها إنما هي البطالة والتعيش من أموال الآخرين عندما يكثرون من الاستشهاد بحال أهل الصفة ، وإذا ما عرفنا أن من سكن الصفة هم الصفوة من أصحاب رسول الله ﷺ الذين لا يشرفهم شيء ولا يحبون أن يوصفوا بشيء من أعظم من أنهم «أصحاب رسول الله ﷺ» ، فهم بدرجة الصحبة والاقتداء أصبحوا أفضل الخلق بعد الأنبياء والرسل والملائكة ، ومن هؤلاء الذين سكنوا الصفة نذكر منهم : أبوهريرة ، وخباب بن الأرت ، وبلال ، وسلمان الفارسي ، أبوسعيد الخدري ، وصهيب بن سنان ، وعمار بن ياسر ، وعبدالله بن مسعود ، وسعد بن وقاص ، وعقبة بن عامر ، وأنس بن مالك ، وغيرهم من صحابة رسول الله ﷺ الأبرار الأخيار[1] .

٢- يرى أصحاب الرأي الثاني : أن اشتقاق كلمة التصوف نسبة إلى الصفاء :

الصفاء عند أهل التصوف هو ما خلص من ممازجة الطبع ، ومزايلة المذمومات ، وهو نقيض الكدر[2] .

ويرى أصحاب هذا الرأي أن التصوف من صفاء القلوب وهو رأي يستحبه

---

(١) الصوفية معتقداً ومسلكاً : صابر طعيمة ، دار عالم الكتب - الرياض ، ط١ ١٩٨٥م ، ص ١١٧ .

(٢) معجم المصطلحات الصوفية : أنور فؤاد ، مكتبة لبنان ، ط ١٩٩٣م ، باب الصاد .

الصوفية ، فهم ينسبوب أنفسهم إلى هذه الصفة ؛ لما فيه من معانٍ سامية ، وقيم رفيعة ، وقد ذهب غير واحدٍ من الصوفية إلى القول بأن الصوفية سموا بهذا الاسم لكونهم أهل الصفاء في الأسرار ، ومقر النقاء في الآثار ، ولما تميزوا بهذه الصفات الحميدة أصبح هذا الاسم من أسماء الأعلام الملازمة لهذه الطائفة .

فقد أورد الكلاباذي ما يؤيد هذه النسبة فقال : « قالت طائفة إنما سُميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها .. وينقل عن بشر بن الحارث الحافي قوله : الصوفي من صفا قلبُه لله »[1] .

وقد أورد السراج الطوسي في « اللمع » بعض التعاريف التي تشير إلى أن التصوف: تصفية القلوب من الأكدار ، فيذكر الطوسي بأنه قد سُئل أبوالحسن القناد عن معنى الصوفي فقال : « مأخوذ من الصفاء ، وهو القيام لله بكل وقت بشرط الوفاء »[2] .

ويسير الهجويري على نفس الرأي فيقـول : « إن التصوف مشتق من الصفاء، والصفاء في جملته محمود وضده الكدر ، واسم لطائف الأشياء صفوها، واسم أوضارها كدرها ، فلما هذب أهل هذا الأمر أخلاقهم ومعاملاتهم ، وتبرأوا من آفات الطبيعة ، فإنهم سُموا صوفية ، وهو اسم لهذه الطائفة من أسماء الأعلام ... واشتقاق هذا الاسم لا يصلح على مقتضى اللغة من أي معنى ؛ لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشتق منه » !!![3] .

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف : الكلاباذي ، مرجع سابق ، ص٩ .

(٢) اللمع : السراج الطوسي، تحقيق عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي ، دار الكتب الحديثة ، ١٣٨٠هـ ، ص٤٦ وما بعدها .

(٣) كشف المحجوب : الهجويري ، مرجع سابق ، ص٢٢٧ .

وذهب شهاب الدين عمر بن محمد محمد السهروردي إلى القول : « الصوفي هو الذي يكون دائم التصفية لا يزال يصفي الأوقات عن شرب الأكدار بتصفية القلوب عن شرب النفس »[1] .

وذهب الأصفهاني إلى القول أن التصوف : « عند أهل الإشارات والمنبئين عنه بالعبارات من الصفاء والوفاء »[2] .

وعلى هذا .. فجمهور الصوفية يذهبون إلى القول بأنه مشتق من الصفاء ، وأن الصوفي هو أحد خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم من كدورات هذه الدنيا .

ولقد فنّد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا الرأي فقال : « من قال أن التصوف نسبة إلى الصفاء قيل له : كان حقه أن يُقال صفائية ، ولو كان مقصوراً لقيل صفوية »[3] .

ومعنى هذا أن هذا الاسم لا يصلح على مقتضى اللغة ، بينما نجد أن الهجويري قد زعم أن اللغة العربية التي حوت كلام الله تعالى في نظره أقل من أن يشتق منها اسم لتصوفه ، لأن التصوف حسب زعمه أعظم من كل ما استطاعت اللغة العربية احتواؤه ، وهي التي شرفها الله تعالى بإنزال أقدس كتبه بحروفها ومعانيها ، حيث قال تعالى في سورة : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ ﴾ [الآية : ٢] ، وقال تعالى في سورة الزمر : ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الآية : ٢٨] ، فلغة العرب أفصح اللغات ،

---

(١) عوارف المعارف : شهاب الدين أبوحفص السهروردي ، مرجع سابق ، ص٥٨ .

(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء : أبونعيم الأصفهاني ، دار الكتاب العربي بيروت ، ط٣ ، ١٧/١ .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣٦٨/١٠ .

وأبينها وأوسعها ، وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس ، فلهذا أُنزل أشرف الكتب بأشرف اللغات ، على أشرف الرسل بسفارة أشرف الملائكة ، وكان ذلك في أشرف بقاع الأرض »[1] .

وخلاصة الرأي : أن ادعاء عدم قدرة اللغة العربية على إيجاد جنس يشتق منه التصوف غير صحيح ، ونسبة التصوف للصفاء غير صحيحة ، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله .

٣- يرى أصحاب الرأي الثالث: أن اشتقاق لفظ التصوف نسبة إلى الصف:

يقصد بعض الصوفية أن التصوف نسبة إلى الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ، فهم في الصف الأول بين يدي الله تبارك وتعالى في عباداتهم وسلوكهم وسائر أحوالهم ، يقول القشيري : « أن إن التصوف اسم مشتق من الصف ، فكأنه الصوفية في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة مع الله »[2] .

ولا شك أن هذه النسبة غير صحيحة من حيث اللغة ؛ لأن كثيراً ممن كتبوا عن التصوف قد ردوها ، قال شيخ الإسلام رحمه الله : « ومن قال نسبة إلى الصف المقدم بين يدي الله قيل له : كان حقه أن يقال صفيَّة »[3] . كذلك فإن قول الصوفية بأنهم في الصف الألو المقدم بين الله مردود عليه ؛ لأنهم بذلك يتكلمون عن أمر غيبي لا يعلمه إلا الله : ﴿ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ﴾

---

(١) تفسير القرآن العظيم : ابن كثير ، ٤٦٦/٢ ، دار التراث العربي ، القاهرة ، د.ت .

(٢) الرسالة القشيرية في علم التصوف : عبدالكريم القشيري ، تحقيق : معروف رزيق ، وعلي عبدالحميد ، دار الجيل – بيروت ، ط٢ ، ١٤١٠هـ ، ص٢٧٩ .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام : ٣٦٩/١٠ .

[سورة الجن : ٢٦] ، وكذلك فإن في قولهم هذا تزكية لأنفسهم بأنهم في الصف الأول المقدم بين يدي الله تعالى ، ولأنه لا يصل أحد إلى هذه المرتبة إلا في حالة قبول أعماله ، ثم يتبع ذلك حسن خاتمته ، وهذا الأمر لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى : ﴿ قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ۝ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٨] .

وعن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : « **قاربوا وسدِّدوا ، واعلموا أنه لن ينجو أحدٌ منكم بعمله** » . قالوا : يا رسول الله ، ولا أنت ؟ قال : « **ولا أنا ، إلاّ أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل** »[١] . فإذا كانت هذه حال رسول الله ﷺ وهو الذي قد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فلم يزكي نفسه ولم يغتر بأعماله ، فكيف يدَّعي هؤلاء تزكية أنفسهم وأنهم في الصف الأول بين الله تبارك وتعالى ؟!! .

٤- يرى أصحاب الرأي الرابع : أن اشتقاق لفظ التصوف نسبة إلى صفة بن الغوث بن مر :

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : « وقيل نسبة إلى صوفة بن بشر بن أد بن طابخة من العرب ، كانوا يجاورون بمكة من الزمن القديم ، ينسب إليه النساك »[٢] .

وقال ابن الجوزي ـ رحمه الله ـ في هذه النسبة : « كانت النسبة في زمن رسول

(١) صحيح مسلم : كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، حديث رقم (٧٦) .
(٢) مجموع الفتاوى : ١١/٦ .

الله ﷺ إلى الإيمان والإسلام ، فيقال : مؤمن ، ومسلم ، ثم حدث اسم زاهد ، وعابد ، ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها ، وأخلاقاً تخلقوا بها ، ورأوا أن أول من انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفة ، فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى ، فسموا بالصوفية »(١) .

وهذا الرأي وإن كان موافقاً للنسب من جهة اللفظ ، فإنه ضعيف ؛ لأن هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النساك ، ولأنه لو نسب النساك إلى هؤلاء لكان هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى ، ولأن أغلب من تكلم باسم الصوفي لا يعرف هذه القبيلة ، ولا يرضى أن يكون مضافاً إلى قبيلة في الجاهلية لا وجود له في الإسلام (٢) .

٥- يرى أصحاب الرأي الخامس: أن اشتقاق لفظ التصوف نسبة إلى سوفيا:

فهناك من الصلة بين كلمة تصوف والكلمة اليونانية « سوفيا » كالبيروني في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » فيقول : « إنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي « سوفيا » ومعناها الحكمة » (٣) .

ومن المتعارف عليه أن هذه اللفظة لم تعرف في العربية إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها .

لكن « نولد كه » يستبعد ذلك فيقول : « إن « س » اليونانية نقلت إلى العربية كما هي « س » لا « ص » ، فلو كانت صوفي مشتقة من أصل يوناني لكان بقاء

---

(١) تلبيس إبليس : ابن الجوزي ، دار الجيل - بيروت ، ص٢٢٣ .

(٢) مجموع الفتاوى : ٦/١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة : دار عالم الكتب، ١٤٠٣هـ، ص٢٧.

الصاد في أولها خروجاً على القياس ، وكما أنه لا يوجد دليل إيجابي يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني »[1] .

كما أنه لا يوجد في اللغة الآرامية ـ ولقد كانت اللغة الوسيطة بين اليونانية والعربية إبان حركة ترجمة التراث اليوناني إلى العربية ـ كلمة تعد واسطة لانتقال « سوفيا » إلى « صوفيا » ، ولو كان التصوف مشتقاً من صوفياً لنص علمي العرب في كثير من مؤلفاتهم .

٦- يرى أصحاب الرأي السادس: أن اشتقاق لفظ تصوف نسبة إلى الصوف:

ذهب السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ) صاحب كتاب « اللمع » إلى أن اسم الصوفية مشتق من لبس الصوف ، فيقول : « نسبوا إلى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأموال التي هم بها متمرسون ، ذلك لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم ، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم !! ومحل جميع الأحوال المحمود !! والأخلاق الشريفة !! سالفاً ومستأنفاً ، وهم مع الله في الانتقال من حال إلى حال ، مستجلبين للزيادة ، فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسماً دون اسم ، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال ولا أضفتم إلى علم دون علم .. ولبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين »[2] .

ويذهب الكلاباذي (ت٣٨٠هـ) إلى أن التصوف إذا ما اشتق من الصوف فإنه يوافق اللغة « فإن جعل مأخذه من لاصوف استقام اللفظ وصحت العبارة من

---

(١) في التصوف الإسلام وتاريخه : نيكلسون، ترجـمة أبوالعلا عفيفي، ط١٣٨٨هـ، ص٤٥ .

(٢) اللمع : الطوسي ، مرجع سابق ، ص٤١ .

حيث اللغة ، وهم قد سموا صوفية للبسهم الصوف ، ومن لبسهم وزيّهم سُموا صوفية ؛ لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لانَ لمسه وحَسُن منظره ، وإنما لبسوا لستر العورة فتجزوا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف »[1] .

وقد ذهب شهاب الدين السهروردي إلى نفس الرأي فيقول : « كان اختيارهم للبس الصوف لتركهم زينة الدنيا وراحتها ، لشدة شغلهم بخدمة مولاهم ، وانصراف هممهم إلى أمر الآخرة ، فأما قول من قال إنه من الصوف فهذا يناسب من حيث الاشتقاق ؛ لأنه يقال تصوّف إذا لبس الصوف كما يقال : تقمّص إذا لبس القميص »[2] .

وذهب القشيري في الرسالة إلى القول : « من قال أنه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه .. ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف »[3] .

ولكن ابن خلدون يعترض على قول القشيري السابق بأنهم لم يختصوا بلبس الصوف فيقول : « أنهم في الغالب مختصون بلبس الصوف ، فلو نظرنا لغيرهم من طوائف الناس كالزراع والصناع والعمال لا نجد طائفة منهم يغلب على أفرادها لبس الصوف كما غلب على الصوفية ، وكذلك لأن طائفة الصوفية اختصوا بمذهب الزهد ولذلك كانت تلبس الصوف زهداً وتورعاً عن لبس فاخر الثياب ، أما سائر الناس من غير الصوفية فيلبسونه لا لهذا الغرض الذي ينشده الصوفي ، لذلك اختصوا بما أخذ مدركه لهم وميزهم عن غيرهم »[4] .

---

(١) التعرف : الكلاباذي ، ص١٢ .

(٢) عوارف المعارف : شهاب الدين السهروردي ، ص٦٠ .

(٣) الرسالة : القشيري ، ص٢٧٩ .

(٤) المقدمة : ابن خلدون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٣هـ ، ص٢٨١ .

ولقد أيّد هذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فيقول : « والنسبة في الصوفية إلى الصوف ؛ لأنه غالب لباس الزهاد »[1] .

ولا شك أن هذا الرأي وهو نسبة التصوف إلى الصوف هو أقرب الفروض إلى الصحة ، وأقل الآراء انتقاداً ، وإليه يميل كل من كتب عن التصوف حتى مؤلف هذه الكتاب ـ سبنسر ترمنجهام ـ ومترجمه .

التعريف بالتصوف:

هناك تعريفات كثيرة للتصوف غلب عليها الجانب الأدبي والبلاغي ، دون التحديد العلمي الدقيق ، وقد تباينت آراء الصوفية فيه تبايناً كبيراً حتى قال بعضهم : « وقد حدَّ التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحوالألفين ، مرجعها كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى »[2] .

ولا شك أن الاتجاهات الروحية لكل صوفي هي سبب اختلاف التعريفات ، وإذا كان البعض[3] يرى أن تعريف التصوف لا يخرج عن ثلاثة محاور ، وهي :

١- ما يتعلق بالبدايات .

٢- ما يتعلق بالمجاهدات .

٣- ما يتعلق بالمذاقات .

وننقل هنا بعض التعريفات من أقوال وكتّاب الصوفية التي تدور حول هذه المحاور :

---

(١) الفتاوى : ابن تيمية ، ٣٦٨/١٠ .

(٢) قواعد التصوف : أحمد بن رزق ، ص٧ .

(٣) نشأة التصوف الإسلامي : إبراهيم بسيوني ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، ص٣.

١- مايتعلق بالبدايات:

وتدور هذه التعريفات حول توجه الصوفي ؛ لأنه يبدأ في طريقه نحو الله ، « سئل أبومحمد الجريري رحمه الله عن التصوف ، فقال : الدخول في كل خُلُق سني ، والخروج من كل خُلُق دني »[١] .

ويعرفه البعض الآخر بأنه « التصوف فلسفة حياة ، تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقياً ، ويتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى !!! ، والعرفان به ذوقاً لا عقلاً »[٢] .

وعرّفه معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) بأنه « الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق »[٣] .

وسئل محمد بن علي القصاب، وهو أستاذ الجنيد عن التصوف ما هو؟ قال : أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام[٤] .

ويذهب ذكي مبارك إلى القول بأن التصوف نزعة وجدانية قلبية صادقة تقوم على اطمئنان القلب والجوارح لمعنى من المعنى ، والتفاني فيه »[٥] .

فهذه التعريفات وغيرها تدور حول البدايات التي تتضمن سلوكاً أخلاقياً يتمثل في التحرر من الشهوات والانقطاع إلى الله وتصفية القلب .

---

(١) اللمع : الطوسي ، ص٤٥ .

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي : أبوالوفاء التفتازاني ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦م ، ص١٠ .

(٣) عوارف المعارف ، مرجع سابق ، ص٥٣ .

(٤) اللمع : ص٤٥ .

(٥) التصوف الإسلامي : زكي مبارك ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، بيروت د. ت ، ص١١.

ثانياً: ما يتعلق بالمجاهدات:

ويلاحظ فيها التركيز على الصبر والافتقار والمجاهدة يعرفها البعض بأنه « يقوم بالانصتار على النفس وميولها وأهوائها وذلك بالتدريب والتهذيب ، تماماً كترويض الحيوان المفترس على الوداعة والألفة »[1] .

والتصوف عن البعض « مبني على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار »[2] .

والتصوف عند البعض الآخر هو « العكوف والإقبال على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زينة الدنيا وزخرفتها ، والزهد في ملذات الحياة من مال وجاه والعزلة عن الخلق في الخلوة للعبادة »[3] .

ويذهب البعض إلى أن « التصوف في جوهره مجاهدة النفس وكشف حجاب الحس ، وتنقية قلب الإنسان من أدران الشهوة والهوى ، والبعد عن الحياة المادية التي تفسد صلة الإنسان بربه »[4] .

وكل هذه التعريفات وغيرها تدور حول عدم تعلق قلب الصوفي بالدنيا ، والزهد فيها ، والصبر على خشونة المأكل والملبس .

ثالثاً: ما يتعلق بالمذاقات:

وهي درجة يهدف الصوفي الوصول إليها ليتم له الفناء في الحقيقة الأسمى ، ومن هذه التعريفات :

---

(١) معالم الفلسفة الإسلامية : محمد جواد مغنية ، دار الهلال ، ط٢ ، ١٩٨٣م ، ص١٨٣ .

(٢) الرسالة القشيرية : ص٢٨١ .

(٣) التصوف في الإسلام : عمر فروخ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨١م ، ص١٩ .

(٤) الحياة الروحية في الإسلام : مصطفى حلمي ، ص٩ .

سُئل الجنيد عن التصوف فقال : « استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده ، وأن تكون مع الله بلا علاقة »[1] .

وسُئل الشبلي عن الصوفي فقال : « منقطع عن الخلق ، متصل بالحق ، والتصوف الجلوس مع الله بلا همّ »[2] .

فالتصوف كما قال التفتازاني هو : « الشعور فيبعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى ، والعرّفان بها ذوقاً لا عقلاً »[3] .

ويلاحظ أن هذه التعريفات وغيرها تركز على الغاية والهدف من التصوف وهو الفناء !!! .

والحق الذي لا جدال فيه أننا نلاحظ مدى الاختلاف والاضطراب في آراء الباحثين ، والصوفية أنفسهم في التحديد الدقيق لمعرفة مصدر اشتقاق اسم التصوف والتعريف بماهيته ، وبالتالي يستحيل علينا الاعتراف بأن التصوف علم ؛ لأن من شروط العلم أن يتضمن درجة كافية من الوحدة والتعميم بحيث يستطيع الباحثون الاتفاق في الحكم على مسائله غير مستندين على أذواقهم وأهوائهم ومصالحهم الخاصة ، بل يكون بالاستناد إلى تلك العلاقات الموضوعية التي تربط هذه المسائل[4] .

---

(١) اللمع : الطوسي ، ص٤٥ .

(٢) الرسالة القشيرية : ص٢٨١ .

(٣) مدخل إلى التصوف : مرجع سابق ، ص١٠ .

(٤) المعجم الفلسفي : جميل صليبا ، مادة : علم ، ٩٩/٢ .

نشأة التصوف ومصادره:

يمكن اختصار رأي الباحثين حول ظاهرة التصوف من حيث الإطار العام الذي نشأت فيه هذه الظاهرة ، إلى عدة آراء :

الرأي الأول:

يرى أصحاب هذا الرأي إسلامية التصوف من حيث النشأة والمنبت ، وأن أصوله مستمدة من القرآن والسنة .

يقول ابن خلدون : « هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرفة الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل علهي الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف ، فلما فشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ؛ اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة »[(١)] .

فالتصوف من حيث المنشأ والأصول والمناهج والغايات إسلامياً ، قوامه حياة النبي ﷺ والصحابة ، ومرجعه القرآن والسنة ، لقد استدل القائلون بهذا الرأي بأن الأصول التي بنى عليها الصوفية مذهبهم ، من مقامات وأحوال ، ومجاهدات ، كالتوبة والورع والذكر والزهد والفقر ، والصبر والمراقبة ، والأنس، جميعها مستمدة من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، ومسلك الصحابة[(٢)] .

---

(١) المقدمة : ابن خلدون ، ص٤٦٧ .

(٢) الحياة الروحية في الإسلامية : محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة، ط٢ ، القاهرة، ١٩٨٤م ، ص٢٠٤ .

إذن فقد تبنى هذا الفريق الرأي القائل بإسلامية التصوف ولكنهم اختلفوا في تحديد الفترة الزمنية لظهوره .

١- فالسراج الطوسي يرى أن هذا الاسم عرف في القرن الأول للهجرة ، فيقول : «وأما قول من قال : إنه ـ أي التصوف ـ اسم محدث أحدثه البغداديون، فمحال ؛ لأنه في وقت الحسن البصري* كان يعرف هذا الاسم ، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ ـ وقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفياً في الطواب فأعطيته شيئاً من المال فلم يأخذه ، وقال : معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي »[1] .

٢- يذهب القشيري إلى القول بأن التصوف : « اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين الهجرية »[2] .

٣- قول ابن خلدون السابق في أنه ظهر في القرن الثاني الهجري وما بعده .

٤- ذهب نيكلسون إلى القول « ترجع نشأة التصوف في الإسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي ، كما هو واضح من كتب وتراجم الصوفية التي تفيض بأخبارهم وأقوالهم ، ومنهم كثير من كبار زهاد العصر الأول[3] .

٥- ذهب ابن الجوزي إلى أن « التصوف ظهر للقوم قبل سنة مائتين »[4].

---

* الحسن البصري : ولد سنة ٢٠هـ ، وتوفي سنة ١١٠هـ .

(١) اللمع : السراج ، ص٤٢ .

(٢) الرسالة : القشيري ، ص٣٨٩ .

(٣) في التصوف الإسلامي : نيكلسون ، ترجمة أبوالعلا عفيفي ، ص٦٩ .

(٤) تلبيس إبليس : ابن الجوزي ، ص٢٢٥ .

الرأي الثاني:

أما أصحاب الرأي الثاني : فينكرون إسلامية التصوف ويرفضون مزاعم الصوفية بأن التصوف منبعه القرآن والسنة والفقه في الدين ، وهذه المزاعم تعد افتراءً على الله ورسوله وفقهاء المسلمين ، إذ لا توجد آية واحدة في القرآن الكريم عن التصوف ، وليس في السنة المحمدية عبارة واحدة تعطي دليلاً لشطحات المتصوفة في ترنيماتهم وطقوسهم وحلقات رقصهم ، وليس في علم الفقه وأصوله ما يثبت تهافت الصوفية [1] .

كذلك يرى الرافضين لإسلامية التصوف ، أن التصوف دخيل على البيئة الإسلامية ، وفد إليها وامتزجت واختلطت به عادات وتقاليد الأمم الأخرى بعد الفتوحات الإسلامية ، وأنه مزيج من التراث الفارسي والهندي واليوناني والمسيحي ، مستندين في ذلك إلى أن كثير من علماء الصوفية كانوا من بلاد فارس ونحوها ، كذلك لوجود التشابه ما بين الصوفية وأهل تلك البلاد في الطرق والاعتقادات ، ويبدو ذلك واضحاً في عقائد الرمز والظاهر والباطن ، ومناهج التأويل وغيرها من الأمور المتداولة عند الصوفية [2] .

الرأي الثالث:

وأصحاب الرأي الثالث يرون أن منشأ التصوف إسلامي ثم طرأت عليه التغيرات ودخلت المصادر الأجنبية ، وخير من يمثل هذا الرأي هو شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فيقول : « وأما لفظ الصوفية ، فإنه لم يكن مشهوراً في

---

(١) الصوفية معتقداً ومسلكاً : صابر طعيمة ، مرجع سابق ، ص٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٦ .

القرون الثلاثة ، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك ، وقد نقل التكلم به غير واحد من الأئمة والشيوخ ... فإنه أول ما ظهرت الصوفية في البصرة ، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد ، وعبدالواحد (ت١٧٧هـ) من أصحاب الحسن ، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ما لم يكن في سائر أهل الأمصار ، ولهذا كان يقال : فقه كوفي ، وعبادة بصرية .. وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزنادقة »[1] .

ومن ظاهر كلام ابن تيمية يُفهم أنه يرى أن منشأ التصوف إسلامي ثم طرأت عليه التغيرات ودخلت المصادر الأجنبية عليه .

وهذا الرأي هو أرجح الآراء حول منشأ التصوف حيث إنه يتوسط بين الآراء .

ومع ذلك فكما اختلف الباحثون في أمر اشتقاق اسم التصوف ، ونشأته في الإسلام ، فهناك من يقول أن التصوف ـ بالشكل الذي تطور إليه ـ لا علاقة له بالإسلام إطلاقاً ، بل إنه أجنبي عن الإسلام ، حتى بالاسم ـ الذي يرونه أنه مشتق من « صوفيا » اليونانية ـ ولذلك يبقى البحث عن مصادر التصوف في الفكر الأجنبي ـ سواء كان يونانياً أو نصرانياً أو هندياً أو فارسياً ـ وإلى هذا الرأي يذهب كثير من علماء السلف وغيرهم .

ويرى عدد كبير من هؤلاء أن التصوف وليد أفكار اختلطت بالفكر الإسلامي منها : الهندوسي والبوذي والمجوسي واليهودي والنصراني ، بالإضافة إلى الأفكار الأفلاطونية المحدثة .

---

(١) الفتاوى : ابن تيمية ، ١١/٥-١٩ .

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن هناك بوناً شاسعاً بين أفكار الصوفية وفلسفاتهم ونظرياتهم بالحلول والولاية والإلهام ووحدة الوجود وبين تعاليم القرآن والسنة ، بل إن هذه الأفكار مقتبسة من الرهبنة النصرانية ، « فلا أحد يستطيع أن ينكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ، ولباسهم ، وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم في العبادة ومذاهبهم في الحب الإلهي ، وبين حياة الرهبان ولباسهم ، و بعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوالٍ في المحبة وغيرها من شؤون الحياة الروحية »[1] .

أما ما يتعلق بالهندوسية والبوذية : فلا شك أن عقيدة التناسخ عند الهندوس التي وصفها البيروني بقوله : « وكذلك ذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد ، وأن العلة الأولى تترآى فيه بصور مختلفة وتحل قوتها في أبعاضه بأحوال متباينة ، توجب التغير مع الاتحاد ، وكان فيهم من يقول إن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهاً بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط ، وخلع العلائق والعوائق ، وهذه آراء يذهب إليها الصوفية»[2] ، ويشير البيروني هنا إلى عقيدة التناسخ التي تطورت عند ابن عربي والحلاج وابن سبعين وغيرهم إلى فكرة الحلول والاتحاد .

ويؤكد نيكلسون أن المسبحة أخذها الصوفية من زهاد البوذية « تعلم الصوفية من أحبار البوذيين استعمال المسابح ، ونستطيع أن نؤكد في اطمئنان دون أن نعرض للتفاصيل ، أن طريق الصوفية من ناحية كونها تثقيفاً خلقياً للنفس مدينة بالكثير للبوذية »[3] .

---

(١) أضواء على التصوف : طلعت غنام ، عالم الكتب ، القاهرة ، د. ت . ص٨٦ .

(٢) تحقيق للهند : البيروني ، ص٢٨ .

(٣) في التصوف الإسلامي : نيكلسون ، ص١٢٨ .

وكذلك تأثر بعض الصوفية بمجاهدات « بوذا » ورياضته .

وفيما يتعلق بالمصدر الفارسي المجوسي : فمن المتعارف عليه « أن مذهب بعض الصوفية في الحقيقة المحمدية ، وأنها أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية ، وتشبه إلى حد كبير ما ورد عن زرادشت من قوله بأن إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية [1] ، ومما يؤكد بُعد التصوف عن الجادة وتعارضه مع تعاليم الإسلام وتأثره بالديانات الفارسية المجوسية ، ما نشاهده من تصرفات منحرفة عند كثير من دعاة التصوف وارتكابهم القبائح والآثام مثل النهي عن ذبح الحيوان ، وتصريح بعض حكماء الإشراق بأن غايتهم إحياء حكمة الفرس .

أما إذا تناولنا الجانب الفلسفي عند كثير من المتصوفة أمثال الحلاج وابن عربي وابن سبعين والسهروردي وابن الفارض وغيرهم فنجد لديهم نظريات فلسفية تتعارض تماماً مع الفكر الإسلامي الصحيح ، وهي آراء تسربت إلى التصوف من فلاسفة اليونان .

ونظرية وحدة الوجود عند الصوفية مستقاة من نظرية الفيض عند أفلوطين السكندري والتي تقول إن الموجودات صادرة من الواحد وتسلسلت الموجودات من العقل الواحد أو النفس الكلية الذي يصدر عنه سائر الفيوضات .

وخلاصة القول : أنا ما لحق التصوف نتيجة ما أضافه إليه بعض .... من سلوكيات منحرفة ، وما أضافه بعض المتفلسفــة من أفكار غريبة فهي أمور كلها

---

(١) أضواء على التصوف : طلعت غنام ، ص٨٢ .

لا تتفق مع الإسلام وروحه السمحة .

التصوف بين الأنصار والخصوم (أو بين القبول والرفض) :

لا شك أن الصوفية من أهم الفرق في تاريخ الإسلام ، ليس فقط من حيث ما أحدثته من تأثير في العالم الإسلامي ـ وعلى مدار عدة قرون ـ ولكن يضاف إلى ذلك ردود الأفعال المتباينة التي ترتبت على ظهور التصوف والمواقف المختلفة إزاء ما قدمه من أفكار ؛ فالصوفية تعد من أكثر الفرق التي ظهرت في الإسلام التي اختلفت الآراء حولها وتضاربت الأحكام حول أفكارها ورجالها وفرقهم بل يكاد هذا الاختلاف والتضارب يصل إلى حد التضاد الشديد والتناقض الكامل .

وأياً كان التقابل بين أنصار التصوف الذين قبلوا أقوالهم وأعمالهم على تطويرها وأشادوا بجهودهم ، وبين خصومهم الذين عارضوهم ورفضوا معتقداتهم وهاجموا أقوالهم ووصلوا في هذا الرفض والهجوم إلى حد اعتبارهم فرقة خارجة عن الإسلام ، نقول : أياً كان هذا التناقض فلابد من عرضه بأمانة وموضوعية .

أولاً : موقف القبول (الأنصار) :

نبدأ الآن بعرض الآراء والأفكار التي وجدناها عند أنصار الصوفية ، الذين يؤكدون على أن التصوف حركة إسلامية نابعة من القرآن والسنة ، فالصوفية ما هي إلا امتداد لحياة الرسول ﷺ وأصحابه ، « فلقد كانت حياة النبي ﷺ وأصحابه هي البذرة الأولى التي نبتت منها زهد الزهاد ، فقد كان زهد هؤلاء الزهاد هو البذرة الثانية التي نبت منها تصوف الصوفية »[1] .

(1) الحياة الروحية في الإسلام : محمد مصطفى حلمي ، مرجع سابق ، ص٩٩ .

فالصوفية كما يقول السهروردي : « هم الذين أحيوا سنة رسول الله ﷺ وعلى هذا اقتدوا وساروا وزهدوا في الدنيا ، وتركوها لأربابها وطلابها »[1] .

أما الغزالي فيقول : « إن الصوفية هم الصفوة الأخيار السالكون لطريق الله تعالى .. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض »[2] .

فالتصوف في نظر أنصاره ليس هروباً من واقع الحياة ، وإنما هو تمسك الإنسان بالقيم الروحية في مواجهة الحياة المادية عن طريق خلق توازن نفسي للإنسان يعينه على مواجهة مكشلات تلك الحياة المادية ، وبالتالي يصبح التصوف فلسفة حياة وطريقة يمارسها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي والروحي»[3] .

فالصوفية يرفضون الصور الحسية في الكون ، لتفضيلهم دنيا الروح على دنيا الحس ، وتفضيلهم الجمال الروحي على الجمال الحسي ، فالحسي ينبت من الأرض ويتغذى منها ويعود إليها ، وهذا النوع من الجمال[4] يفتُن به الأطفال في بداية طفولتهم ، فإذا ما كبروا ونضجت أرواحهم ملوا هذا الجمال الحسي واحتقروه !! .

ويقرر أنصار التصــوف بأن الإنســان لن يستغني في حيــاته يوماً واحداً عن

---

(١) عوارف المعارف : السهروردي ، مرجع سابق ، ص٤٥ .

(٢) المنقذ من الضلال : الغزالي، تحقيق جميل صليبا وآخرون، دار الأندلس بيروت ١٩٨١م ، ص١٣٩ .

(٣) مدخل إلى التصوف : أبوالوفا التفتازاني ، مرجع سابق ، ص٥ وما بعدها .

(٤) التصوف الإسلامي : زكي مبارك ، مرجع سابق ، ص١٣٧ .

الصوفية !! في ناحية من نواحيها ؛ لأن رياضة النفس ضرورة لازمة كرياضة الجسد !![1] ، ولا ندري ماذا يقصد الكاتب برياضة النفس ؟ إنها بلا شك رياضة تذهب بعيداً عن مفهوم الإسلام وتعاليمه ، إنها تعني الانقطاع عن الدنيا وتحقيرها ، والانصراف إلى التأمل في الزوايا والكهوف بحجة الزهد والعبادة ، وممارسة الطقوس الصوفية ، لقد شرع منحرفو التصوف لهم شرائع خاصة كالذكر المخصوص بهيئات مخصوصة والخلوة والأطعمة المخصوصة والملابس المخصوصة وتحريم العمل والادخار والنكاح ، فمن رياضة النفس العجيبة عندهم كثرة شرب الماء لأنها ضعف النفس وإماتة الشهوة وكسر القوة ![2] ومن رياضاته أيضاً أن يصوم ويفطر قبل غروب الشمس !!! . ومن رياضته أيضاً عدم النكاح ، فيرى الصوفية أن الزواج سبب جميع الفتن الدينية والدنيوية وسبب أنس النفس بغير الله ، ومن أنس بغير الله شغل عن الله !!

أليست هذه دعوة خبيثة وخفية للقضاء على النسل وعلى الزواج المشروع ، وبالتالي إذا تحققت هذه الدعوى يصبح انتشار الرذيلة الخلقية ، ومع مرور الوقت ستصدع بنيان المجتمع المسلم ، ويصبح مجتمعاً متهتكاً ومقراً للرذيلة والفواحش والأمراض والأوبئة ، وستكون الأمة ضعيفة أمام من يتربصون بها الدوائر من الأعداء والحاقدين ، أبهذه الأعمال تسمو النفس الإنسانية ؟

كلا ، إن هذه المفاهيم الصوفية تعد عطالة عطلت قدرة الإنسان المسلم في تسخير قدراته من أجل أداء عمل مبدع .

---

(١) التفكير فريضة إسلامية : عباس العقاد ، دار الهلال ، القاهرة ، ص١٢٤ .

(٢) عوارف المعارف : ص٢٦٩

ثانياً: موقف الرفض:

ونتتقل إلى عرض آراء أصحاب الاتجاه الثاني الرافضين لإسلامية التصوف ونبدأ بموقف شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فنقول :

لقد أنكر شيخ الإسلام ابن تيمية على منحرفي الصوفية المعرضين عن المشروع إما من العلم أو العمل وهما طريق المغضوب عليهم والضالين ، لذا اتخذ شيخ الإسلام ميزاناً حقاً صادقاً في محاسبة هؤلاء المتصوفة ألا وهو كتاب الله وسنة نبيه، فمن سار على هذا المنهج دون أن ينحرف عنه قد أنملة فهو على الحق وعلى الصراط المستقيم ، ومن انحرف منهم عن هذا الطريق السوي حاد عن ذلك الصراط المستقيم ، فبيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ـ بطلان عمله ورأيه .

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن المتأخرين منهم قد ضلوا كثيراً بتأثير الأفلاطونية الجديدة التي تسربت إلى الفكر الإسلامي عامة ، وانحرفوا عن الطريق الصحيح للزهد والتربية الروحية [1] ، ويقول أيضاً : إن الصوفية بنوا أمرهم على الإرادة ولابد منها ولكن بشرط أن تكون إرادة الله وحده بما أمر ، وما وقع في هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية حتى صار المنحرفون صنفين : صنف يقرُّ بحقها وباطلها، وصنف ينكر حقها وباطلها كما عليه طوائف من أهل الكلام ، والصواب إنما هو الإقرار بما فيها وفي غيرها من موافقة الكتاب والسنة ، والإنكار لما فيها وفي غيرها من مخالفة الكتاب والسنة [2] .

---

(١) الفتاوى : ١٠/٤٦٨ وما بعدها .

(٢) الفتاوى : ١/٨٢ .

ولقد أنكر ابن القيم ورمى بالكفر والانسلاخ من الدين هذه الطائفة الضالة التي أسقطت التكاليف عمن سما في درجة القرب من الله فقال : « فمن لم يرَ القيام بالفرائض إذا حصلت له فهو كافر منسلخ من الدين ، وقد صرح أهل الاستقامة بكفر هؤلاء فأخرجوهم من الإسلام ، وقالوا : لو وصل العبد من القرب من الله إلى أعلى مقام يناله العبد لما سقط عنه من التكاليف مثقال ذرة»[1] .

ويرى البعض[2] أن التصوف ليس إلا ظل من ظلال النصرانية وهروب مطلق من الدنيا وزينتها ، لذا كان خطر الصوفية عظيم على الأخلاق ، فالصوفية بترغيب وتحبيب الفقر إلى الناس أخفوا حقيقة الفقر ، الذي في حقيقته ليس إلا البلية العظمى والشر الذي لا يُطاق ، وهو دعوة من دعوات الصوفية المعطلة عن العمل ، فالله تبارك وتعالى لم يخلقنا لنسأل الناس عن معاشنا وقوتنا ورزقنا ، لقد منحنا العقل والقوة لنعمر أرضه ونسخر خيراتها وطيباتها لنا ـ وفقاً لشريعته الصحيحة ـ وبالتالي نستغني عن مذلة الفقر وسؤال الناس .

ولا شك أن التصوف من أسباب ضعف الأمة وعائق في سبيل تقدمها[3] ، فالأمم القوية الناهضة كالأجسام الصحيحة المتسامية ، لا تألف الإيغال في التصوف ، أما الأمم الضعيفة الخاملة القانطة اليائسة فهي التي تميت حواسها ثم تغمض أعينها من مجالي الفخر والقوة لتستتيم إلى خيالات تتراءى أمام أعينها الذاهلة وعقولها الحائرة، ولا ننسى تخاذل أقطاب الصوفية في الدفاع عن أمتهم ، عندما ألـمَّت بها الحوادث العظام ، فهذا الغزالي الملقب بحجة الإسلام ، شهد

---

(١) مدارج السالكين : ابن القيم ، ص١١٤ وما بعدها .

(٢) التصوف الإسلامي : زكي مبارك ، ص١٤٥ وما بعدها .

(٣) التصوف في الإسلام : عمر فروخ ، ص٩ وما بعدها .

القدس تسقط في أيدي الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعدها ولم يتحدث أو يشير إلى هذا الحادث العظيم ، وكأن الأمر لا يعنيه من قريب أو بعيد ، ولو أنه نادى بالجهاد في سبيل الله للبّ النداء مئات الألوف من المسلمين لنصرة إخوانهم في الشام ، وهذا سلطان العاشقين عمر بن الفارض والكبريت الأحمر محيي الدين بن عربي عندما كانت الجيوش الصليبية تغزو البلاد الإسلامية وتفتك بأهلها ، لم يرد أي ذكر لتلك الحوادث في آثار هذين الصوفيّين ، كذلك وبينما كانت الجيوش الإفرنجية تغير على المنصورة في مصر (١٢٤٩م-٦٤٧هـ) كان الصوفية يجتمعون في الأزهر ليقرأوا الرسالة القشيرية ويتجادلون في كرامات الأولياء .

تلك هي مواقف أقطاب التصوف على امتداد تاريخ هذه الأمة الطويل ، فهي تميل دائماً إلى السكون والاستسلام وتقتل عنصرَي المقاومة والعمل في الأمة، مما دفع البعض[1] إلى التأكيد على تحول التصوف في الأزمنة الأخيرة إلى حركة طرائقية خالصة ، بمعنى أنها أفرغت من كُل مضمون وانقلبت إلى حركة رجعية طفيلية تلعب دوراً خطيراً في تخدير جذوة الجهاد الإسلامي في قلوب المسلمين ، وأصبح واضحاً بأن التصوف يعد أحد العوامل المهمة في التقلص الحضاري في المجتمعات العربية والإسلامية ، وقد أثر كثيراً على انحطاط المسلمين الفكري وتنابذهم وتقاتلهم ، بفعل الشعوبية التي حملها أعداء الإسلام ، عندما عملوا على إيهام العقول وإضعاف النفوس بالأفكار الفلسفية والشطحات وادعاء الكرامات ، أو بتأويل القرآن ووضع الحديث أحياناً ، وبالافتراء على

---

(١) تراثنا كيف نعرفه : حسين مروه ، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٦م، ص ٣٧٥.

الإسلام وتضليل المسلمين بأساليبهم التي ابتدعوها ، مما جعل الناس يتهافتون على التصوف دون تمحيص أفكاره[1] .

ومن المتعارف عليه أن الإسلام يعبر عن فهم واقعي إيجابي لقانون السيادة في الحياة وممارسة الواجب وفق فكر مستنير لأوامر الله ونواهيه ، أما التصوف فيقوم على تملك العالم روحياً ، والصوفية يحققون في الخيال ما عجزوا عن تحقيقه في حياتهم الواقعية ، لذا تجدهم عطلوا أداة العمل وهي الحمد ، واستغنوا عن عمل العقل و الحواس[2] .

فالمسلم لا يرضى بحياة الضعف مهما كلفه السعي للقوة ، كذلك العقل له الخصوصية الاولى للإنسان ، وإننا محاسبون على استخدامه أو إهماله ، فإهماله يعني ضلال الإنسانية ، والعمل الصالح هو السلوك الفطري الصحيح في الحياة في ظل عقيدة التوحيد ، وهكذا يمضي المسلم في حياته اليومية مسايراً لناموس الفطرة ، فطرة الله التي فطره عليها ، تلك الفطرة السليمة التي يفسدها الإنسان بانحرافه عن فهم هذه الحياة ، والتصوف هو تلك الحالة الفاسدة التي تسيل فيها من الأجسام عافيتها بالجوع والحرمان ، ومن العقول جذوتها بتخدير القوى المدركة وتشتتها في متاهات الروحانية بدعوى العمل للآخرة .

وبعد ، صح لنا أن نقول : بأن التصوف انتكاس في فهم الحياة ، يعارض الفطرة القويمة المستقيمة وأنه نزعة طارئة على الإسلام ، غريبة على طبيعته[3] .

---

(1) راجع : الصوفية في نظر الإسلام : سميح الزين ، دار الكتاب اللبناني ، ط٢ ، بيروت ١٩٨٥م ، ص١٣ ، وما بعدها .

(2) المرجع السابق ، ص١٤ .

(3) راجع للمترجم : الحقائق الجلية في الرد على الصوفية ، الأندلسية للطباعة والنشر ، ط١٩٩٦م ، الأسكندرية

فلقد تستر الصوفية على حقيقتهم الزائفة بالباطنيات ، وتعللوا بالأذواق والاصطلاحات ، وموهو بالتبتل والانقطاع ، وما ذلك في حقيقته إلا إيهام وإيهام ، وتدليس وتلبيس ، لقد كثر الذين يتصوفون في هذه الأمة وأساءوا التفسير عن الرسول ﷺ إما عمداً أو خطأ ، فنشأت وتفشت مذاهبهم وطرقهم وتعددت مسالكهم بتنوع فرائضهم ، وإذا كنت ـ إحقاقاً للحق ـ لا أنكر على بعض الزهاد* سلامة الضمير ، ولكن كم يعكر الصافي ما كان رتقاً ، وكم يعدي الصحيح ما كان جرباً ، وهل كان سليم الضمير ينفعه ضميره في اختيار السبيل وانتقاء المشارب .

وهكذا فالتصوف حركة دخيلة في الإسلام لبعدها عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، كذلك اسمها لم يتم تداوله في عهد الصحابة والتابعين ، والرسول ﷺ قد أكمل الله به الدين للأمة ورسم خط سيرها من كتاب الله وسنة نبيه قال تعالى في سورة المائدة : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ الآية : ٣ . /

فالتصوف يشيع بين الناس البطالة والاتكالية ، ويُعطِّل قوى العمل لدى الإنسان ، بحجة الزهد والعبادة ، وتحقير الدنيا والترغيب في الآخرة ، تلك العطالة التي تنافي دعوة الإسلام إلى العمل ، وإلى عمارة الأرض ، وتسخير الطبيعة واستغلال خيراتها وطيباتها وفق شرط الاعتدال والوسطية التي هي سمة

* التصوف غير الزهد ، إذ إن الفقير والزاهد يحكمان بعلمهما وبظاهر الأمور ، ومن هنا يقع اختيارهما ، فالزاهد يستعظم الترك ويستقبح لضيق وعائه ووقوفه على حد علمه !! بينما الصوفية للقبيح عندهم وجهاً من المعاذير ، وليس للكبير من العمل عندهم وقع يرفعونك به فتعجبك نفسك . عوارف المعارف : ص٥٧ .

جوهرية لأمة محمد ﷺ ، قال تعالى في سورة الجاثية : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [الآية :١٣] ، وهل بعد هذا التصريح السماوي يحق للصوفية إنكار حق الإنسان في نيل السعادة المادية في الحياة الدنيا ؟! .

وفي ضوء ما تقدم نلاحظ أن مؤلف الكتاب خلال عرضه للفرق الصوفية ـ لا يهتم كثيراً ببيان ما في آرائهم وممارساتهم من اتفاق أو اختلاف مع تعاليم الإسلام ، كما ينص عليها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، بل إنه يتفق معه المتصوفة متغاضٍ عما يفعلونه أو يقولونه ، بالإضافة إلى أنه عندما يتعرض للخلاف بين المتصوفة وأهل السنة يبدو ـ من كلامه ـ أنه يناصر المتصوفة في كل ما يفعلونه أو يقولون ، ولا مانع ـ في نظره ـ القول برجعية علماء أهل السنة واتهامهم بضيق الأفق .

ويبدو أن هدف المؤلف هو القول بأن الفرق الصوفية وما تقول به من فلسفات وما تأتيه من سلوكيات هي الوجهة التي ينبغي أن ننظر إلى الإسلام من خلاله ، وهذه هي النقطة التي حاولت الرد عليها وتوضيحها في التذيلات الكثيرة التي أضفتها للترجمة .

ومع ذلك فإن الكتاب ـ رغم هذا العيب الخطير ـ يتضمن كثيراً من المعلومات التاريخية التي تتعلق بالفرق الصوفية ونشأتها وشيوخها والمناطق التي تواجدت بها وأثر هذه الفرق بأفكارها وسلوكياتهم في الحياة الاجتماعية للبلدان التي تواجدت بها ، وكذلك صلة هذه الفرقة بالحياة في البلدان الإسلامية المختلفة .

إلى جانب أن الكتاب يضم كمَّاً كبيراً من المصطلحات الصوفية التي تساعد كثيراً في فهم مذاهب التصوف وسلوك المتصوفة ، وقد حاولت ـ خلال الترجمة ـ تعريف وشرح هذه المصطلحات عندما وجدت أن الأمر يتطلب ذلك .

وآمل أن أكون بتقديمي هذا الكتاب قد أضفت شيئاً جديداً إلى المكتبة العربية عن التصوف في الإسلام .

وبعد .. فإن هذا هو جهد المقل ، فإن أصبتُ فيما كتبتُ فهو فضلٌ من الله سبحانه وتعالى أحمده عليه ، وما أخطأتُ فيه فهو طبيعة النقص الإنساني ، وأسأل الله سبحانه وتعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يتقبل هذا العمل وينفع به وأن يكون صالحاً ولوجهه خالصاً ، وأن يتجاوز عما فيه من خلل أو تقصير ، إنه جواد كريم .

وأتقدم بشكري الجزيل للأخ الكريم عبدالله بن حسن الصميعي ـ صاحب دار الصميعي للنشر والتوزيع ناشر هذا الكتاب ـ على اهتمامه بنشره ، فجزاه الله خيراً .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الأستاذ الدكتور

عبدالقادر البحراوي

الرياض في غرة محرم ١٤٢٣هـ

الموافق ١٥ مارس ٢٠٠٢م

ثانيا :

المعاد عند ابن سينا
فى
ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة



التمهيد

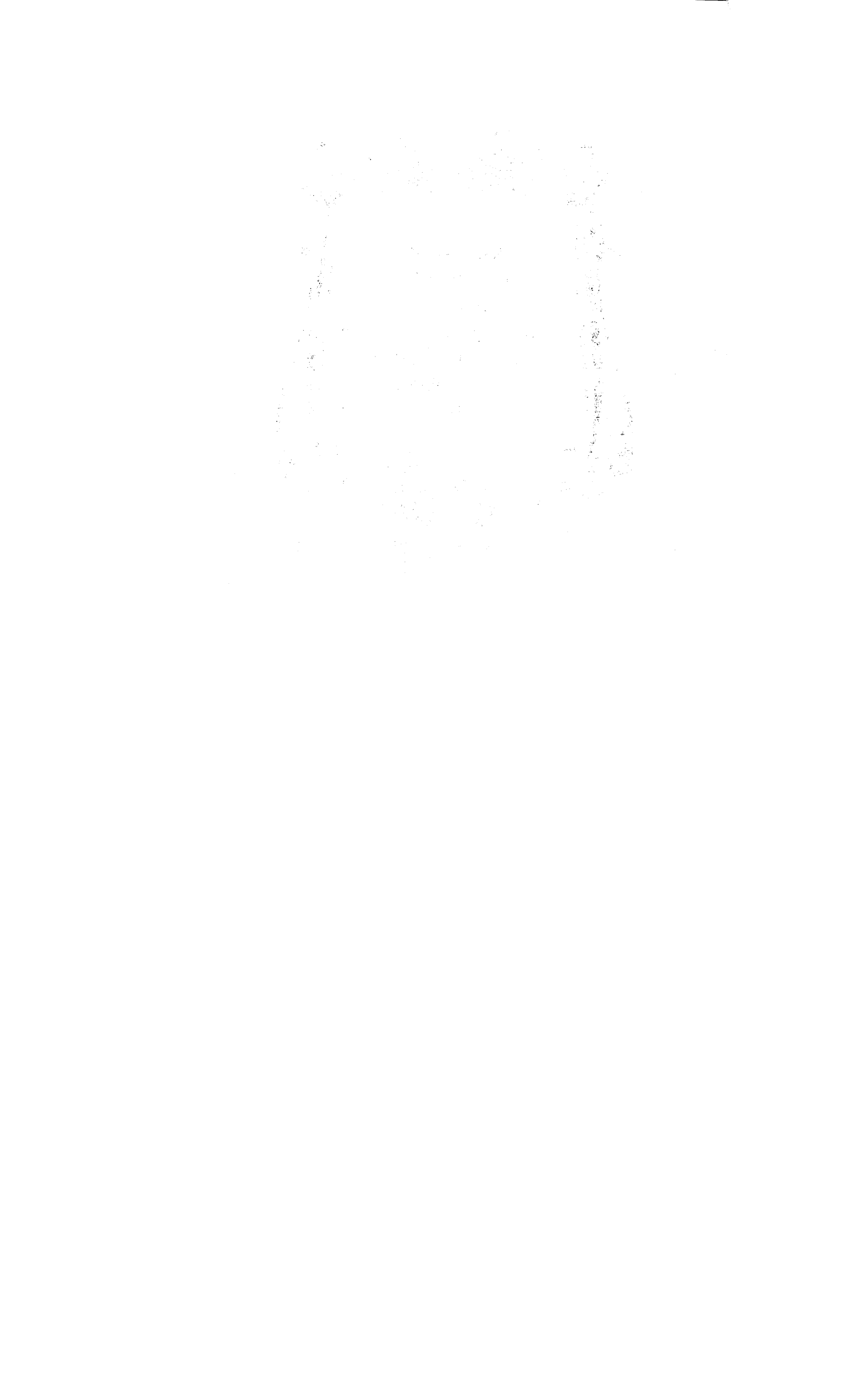
المبحث الأول: المعاد في اللغة والقرآن والسنة.

المبحث الثاني: المعاد في الاصطلاح:

أولاً: اصطلاح أهل السنة والجماعة.

ثانياً: اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين.

المبحث الثالث: مذهب ابن سينا الفلسفي.



المبحث الأول

المعاد في اللغة

المعاد في اللغة :

مأخوذ من العود وهو « الرجوع »[1]. « والعود ثاني البدء .. قال الجوهري وعاد إليه يعوده عودة وعوداً رجع »[2].

والمعادة الرجوع إلى الأمر الأول . يقال للشجاع بطل معاود؛ لأنه لا يمل المراس[3].

وأعاده إلى مكانه : رجعه ، والكلام : كرره[4].

والمعاد : الآخرة ، والحج ، ومكة ، والجنة ، وبكليهما فسر قوله تعالى : ﴿لرادك إلى معاد﴾ القصص : ٨٥ ، والمرجع ، والمصير[5].

وهذه التعريفات للمعاد ، تدل على أنه مصدر ميمي مأخوذ من العود ، وهو رجوع الشيء إلى ما كان عليه أولاً[6].

---

(١) محمد بن يعقوب الفيرزو آبادي ، القاموس المحيط ، تحقيق : مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م : مادة (عود) ، ص : ٣٨٦ .

(٢) محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى (د.ت) : مادة (عود) ٣/٣١٥.

(٣) المرجع السابق : مادة (عود) ٣/٣١٧.

(٤) محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مرجع سابق : مادة (عود) ص : ٣٨٧.

(٥) المرجع السابق : مادة (عود) ص : ٣٨٦ . ابن منظور ولسان العرب ، مرجع سابق ، مادة (عود) ٣/٣١٧.

(٦) د. غالب بن علي عواجي ، الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة والنار ، دار لينة ، مصر - دمنهور ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧-١٩٩٧م : ١/٦٥.

وقد جاء لفظ المعاد في قوله ﷺ : « وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي»[1]. قال ابن الجزري في النهاية في غريب الحديث والأثر في معنى المعاد في هذا الحديث : « أي ما يعود إليه يوم القيامة ، وهو إما مصدر أو ظرف»[2].

وتذكر كتب اللغة مترادفات للمعاد هي : البعث ، والحشر ، والحساب وغيرها.

أما البعث :

فيختلف تعريفه في اللغة حسب ما علق به ، ومن ذلك يقال : « بعث بعثه يبعثه بعثاً أرسله وحده ، وبعث به أرسله مع غيره ، وابتعثه أيضاً أرسله فانبعث .. وبعثه من نومه بعثاً فانبعث : أيقظه وأهبه .. ورجل بعث كثير الانبعاث من نومه.. والبعث في كلام العرب على وجهيه أحدهما الإرسال ، كقوله تعالى : ﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى﴾ الأعراف : ١٠٣ . معناه أرسلنا ، والبعث إثارة بارك أو قاعد تقول : بعثت البعير فانبعث أي أثرته فثار ، والبعث أيضاً ، الإحياء من الله للموتى ومنه قوله تعالى : ﴿ ثم بعثناكم من بعد موتكم ﴾ البقرة : ٥٦ . أي أحييناكم ، وبعث الموتى نشرهم ليوم البعث» [3].

ومما سبق يتضح أن البعث يراد به المعارف التالية :

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه - ت : محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت (د.ط) ١٩٥٤م - ١٣٧٤هـ (٢٠٨٧/٤ - ١٣٩٢٦)

(٢) أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق : طاهر أحمد الراوي ، محمود محمد الطناحي ، المكتبة العلمية ، بيروت (د.ط)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، مادة (عود) ٣١٦/٣ ، وانظر ابن منظور . لسان العرب ، مرجع سابق ، مادة (عود) ٣١٧/٣

(٣) ابن منظور . لسان العرب مرجع سابق مادة بعث ١١٦/٢-١١٧

(١) الإرسال : كقوله تعالى : ﴿ ثم بعثنا من بعدهم موسى ﴾ الأعراف : ١٠٣.

(٢) البعث من النوم : ومنه الحديث : « أتاني الليلة أتيان فابتعثاني »[١]. أي أيقظاني من نومي .

(٣) الإثارة هو أصل البعث ، ومنه حديث حذيفة « إن للفتنة بعثات »[٢]. أي إثارات وتهييجات جمع بعثة [٣].

وأما الحشر ، فيقال : « حشر ... حشراً : جمعهم . ومنه يوم المحشر والحشر جمع الناس يوم القيامة ، والحشر : حشر الناس يوم القيامة ، والمحشر المجمع الذي يحشر إليه القوم ، وكذلك إذا حشروا إلى بلد أو معسكر أو نحوه قال الله عز وجل : ﴿ لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا ﴾ الحشر : ٢ . والحشر هو الجلاء عن الأوطان، وقيل أراد بالحشر الخروج في النفير إذا عم »[٤].

ومما سبق يتضح أن المراد بالحشر في اللغة هو الجمع ، ومنه قوله تعالى : ﴿وإذا الوحوش حشرت ﴾ التكوير : ٥.

وقوله ﷺ : « إن لي أسماء وعد فيها : أنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه – ت-د. مصطفى ديب البغا – دار ابن كثير – بيروت (د.ط) – ١٩٨٧م – ١٤٠٧هـ (١٤١٧/٤ : ٤٣٩٩) .

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين – ت : مصطفى عبد القادر عطا – دار الكتب العلمية – بيروت (د.ط) – ١٩٩٠م – ١٤١١هـ : (٥٤٦/٤ : ٨٦٢٣١) .

(٣) ابن الجزري – النهاية في غريب الحديث والأثر – مرجع سابق – مادة (بعث) : ١٣٨/١.

(٤) ابن منظور – لسان العرب – مرجع سابق – مادة (حشر) : ١٩٠/٤-١٩١.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه : (١٨٥٨/٤ : ٤٦١٧).

ويتضح مما تقدم أن الفرق بين البعث والحشر : هو أن البعث إرجاع الحياة إلى الأموات ، والحشر هو سوق هؤلاء المبعوثين وجمعهم إلى الموقف[1].

وأما الحساب ، فيقال : « حسبه .. عده ، والمعدود : محسوب .. وحسبك درهم : كفاك . وشيء حساب : كاف ، ومنه : ﴿ عطاءً حساباً ﴾ النبأ : ٣٦.

وحسبه كذا .. ظنه .. واحتسب عليه : أنكر ، ومنه المحتسب .. واحتسب بكذا أجراً عند الله : اعتده ينوي به وجه الله »[2].

وفي أسماء الله تعالى الحسيب هو الكافي ، ومنه حديث عبد الله بن عمر قال النبي ﷺ « بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام»[3]. أي يكفيك[4].

---

(١) د. غالب عواجي - الحياة الآخرة - مرجع سابق- ٦٩/١.

(٢) الفيروزآبادي - القاموس المحيط - مرجع سابق - مادة حسب : ٩٤-٩٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه : (٦٩٧/٢ : ١٨٧٥).

(٤) ابن الجزري - النهاية في غريب الحديث والأثر مرجع سابق مادة حسب ٣٨١/١

المبحث الثاني

المعاد في الاصطلاح

علم المعاد :

هو علم باحث عن أحوال النفس بعد المفارقة عن البدن ، حيث تتعلق بالبدن أخرى ، أم لا ؟ هل يمكن لها السعادة والشقاوة ؟ وهل تتبدل إحداهما بالأخرى وما سبب كل منهما ؟[1].

ويلاحظ أن هذا التعريف الاصطلاحي لا يمثل أهل السنة والجماعة، فالمعاد عند أهل السنة يبحث في أحوال النفس والبدن معاً ، ولا ترد عليهم مسألة (عدم تعلق النفس بالبدن)، فمعلوم أن تعلقات النفس بالبدن عند أهل السنة والجماعة خمس :

أحدها : تعلقها به في بطن الأم جنيناً .

الثاني : تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض .

الثالث : تعلقها به في حال النوم ، فلها تعلق به من وجه ، ومفارقة من وجه .

الرابع : تعلقها به في البرزخ ، فإنها وإن فارقته ، وتجردت عنه ، فإنها لم تفارقه فراقاً كلياً بحيث لا يبقى لها إليه التفات البتة .

الخامس : تعلقها به يوم بعث الأجساد ، وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن ، إذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتاً ولا نوماً ولا فساداً[2].

---

(١) أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده) - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م : ٢٩٧/١.

(٢) ابن أبي العز الحنفي - شرح العقيدة الطحاوية - مرجع سابق - ٥٧٨/٢-٥٧٩ ، بتصرف

وبما أن هذا التعريف الاصطلاحي ليس خاصاً بأهل السنة فلابد من التفريق بينهم وبين غيرهم .

أولاً : المعاد في اصطلاح أهل السنة والجماعة:

ذكرت في المبحث السابق ، أن للمعاد مترادفات منها الحشر والبعث ونحوها . وعلى هذا فأي تعريف لأحد هذه المصطلحات فهو تعريف للمعاد عند أهل السنة ، ولم أجد – حسب بحثي القاصر – من عرف(المعاد) بهذا المصطلح ، لذا فإنني جمعت من كلام أهل العلم ما يعبر عن هذا المعنى ، وذلك كالتالي :

قال ابن كثير رحمه الله تعالى : « البعث : وهو المعاد وقيام الأرواح والأجساد يوم القيامة »[1].

وقال العلامة السفاريني : « أما البعث ، فالمراد به المعاد الجسماني فإنه المتبادر عند الإطلاق ، إذ هو الذي يجب اعتقاده ويكفر منكره ».

وقال في النشور : « وأما النشور فهو يرادف البعث في المعنى ، يقال نشر الميت ينشر نشوراً إذا عاش بعد الموت ، وأنشره الله أي أحياه ، ومنه قولهم يوم البعث والنشور »[2].

وقال في الحشر : « والمراد به جمع أجزاء الإنسان بعد التفرقة ، ثم إحياء الأبدان بعد موتها »[1].

---

(١) الحافظ عماد الدين بن كثير – تفسير القرآن العظيم – ت : عبد القادر الأرناؤوط - دار الفيحاء ، دمشق – الطبعة الأولى - ١٩٩٢م -١٤١٣هـ - ٢٢٨/٣.

(٢) العلامة محمد السفاريني الحنبلي – لوامع الأنوار البهية – المكتب الإسلامي – بيروت – الطبعة الثالثة - ١٤١١هـ ١٩٩١م ١٥٧/٢

وقال التهانوي في الحشر : « بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد ألفاظ مترادفة .. ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني، فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها»(٢).

ومما سبق يمكن أن نعرف المعاد بأنه :

« الرجوع إلى الله تعالى في يوم القيامة ، ورجوع أجزاء البدن المتفرقة إلى الاجتماع كما كانت في الدنيا ، وحلول الروح فيه »(٣).

ثانياً : المعاد في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين :

لم يتفق الفلاسفة فيما بينهم، أو المتكلمون فيما بينهم أيضاً على تعريف واحد للمعاد ، فالفلاسفة أصناف في شأن المعاد :

(١) الفلاسفة الإلهيون :قالوا بالمعاد الروحاني فقط.

(٢) الفلاسفة الطبيعيون : قالوا بعدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحاني.

(٣) ومنهم من توقف ، فلم يثبت له أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد وهذا قول جالينوس(٤).

---

(١) السفاريني – لوامع الأنوار – مرجع سابق : ١٥٨/٢.

(٢) محمد علي التهانوي – كشاف اصطلاحات الفنون – ت : د. لطفي عبد البديع – (د.ن.ط.ت) : ٣٣/٢.

(٣) د. غالب بن علي عواجي – الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار مرجع سابق : ٦٦/١

(٤) التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون - مرجع سابق ٣٤/٢.

ومن هذا يتضح أن الذين قالوا بالمعاد هم الفلاسفة الإلهيون فقط ، أما البقية فلا يرد لديهم تعريف للمعاد . ويمكن تعريف المعاد عند الفلاسفة الإلهيين بما يلي :

المعاد الروحاني :

عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها ، واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات ، وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية ورذائلها[١] .

ويعتبر ابن سينا أحد الفلاسفة الذين أثبتوا هذا النوع من المعاد ، وهو يعرف المعاد بالتعريف التالي :

« الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت .. فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان ، في العالم الذي ثان بعد هذا العالم ، وأن عودها إليه »[٢] .

ويعرف أيضاً بأنه : « عودة الأرواح إلى عالمها الأول الذي صدرت عنه ، وفارقته مرة مصاحبتها البدن »[٣] .

أو هو : علم يبحث في بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين[٤] .

---

(١) التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون - مرجع سابق - ٣٤/٢.

(٢) ابن سينا - رسالة أضحوية في أمر المعاد - ت : أ. سليمان دنيا - دار الفكر العربي - مصر - الطبعة الأولى - ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م ، ص:٣٦.

(٣) تيسير شيخ الأرض - المدخل إلى فلسفة ابن سينا - دار الأنوار - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٦٧م ص: ٢٩٦.

(٤) فتح الله خليف ابن سينا ومذهبه في النفس- جامعة بيروت العربية - (د.ط) ١٩٧٤م ، ص ١١٧

أما المتكلمون ، فهم أيضاً صنفان في أمر المعاد :

(١) المتكلمون النافون للنفس الناطقة : قالوا بثبوت المعاد الجسماني .

(٢) بقية المتكلمين : وافقوا أهل السنة في ثبوت المعاد الجسماني والروحاني ، وهو قول أكثر المحققين منهم كالحليمي والغزالي ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور متأخري الإمامية وكثير من الصوفية[١] .

ومما سبق يتضح أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة ، ذلك لأن الحق إما أن يكون :

(١) المعاد الجسماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين .

(٢) أو المعاد الروحاني فقط ، وهو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين .

(٣) أو كل واحد منهما حق وصدق ، وهو قول أكثر المحققين .

(٤) أو أن الحق هو بطلانهما معاً ، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

(٥) أو أن الحق هو التوقف في كل هذه الأقسام ، وهو المنقول عن «جالينوس»[٢] .

---

(١) التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون مرجع سابق ٢/٣٤

(٢) فخر الدين الرازي الأربعين في أصول الدين مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - (د.ط.ت) ٢/٥٥

المبحث الثالث

مذهب ابن سينا الفلسفي

إن الدارس لفلسفة ابن سينا . يلاحظ أنها محاولة للتوفيق بين الدين الإسلامي ، والفلسفة اليونانية ، أما بالنسبة للدين الإسلامي ، فابن سينا ينتمي إلى الشيعة الإمامية ، على اختلاف بين الباحثين في كونه اثنا عشري أم إسماعيلي.

وأما بالنسبة للفلسفة اليونانية . فإن الدارس يجد في فلسفته تأثراً واضحاً بأرسطو ، لكنها لا تخلو أيضاً من أثر الأفلاطونية الحديثة[١] فهل يعني وجود تعارض في فلسفته ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتضح عندما نعرف المنهج الذي سار عليه وقسم الناس على أساسه .

فابن سينا يقسم الناس إلى فرقتين متباينتين :

إحداهما : فرقة العامة ، وهؤلاء يجب أن يطوى عنهم كثير من الحقائق وليس هذا فحسب ، بل تصور لهم الحقائق بصور تستسيغها أفهامهم ، ولا بأس أن تكون هذه الصور التي تتناسب مع عقولهم واستعدادهم لا تصور الواقع ولا تحكيه .

ولهؤلاء الناس ألف ابن سينا تأليف ، وأودعها من المعارف ما يصور الحقيقة بالنسبة لهم ، لا بالنسبة لنفسه.

وثانيها : فرقة الخاصة ، التي زودت بفطر صافية وعقول نقية، وهؤلاء لا يقنعون إلا بالحقائق سافرة واضحة ، فلهؤلاء ألف ابن سينا تأليف أودعها من الحقائق ما يخالف ما في كتب الفرقة السابقة[٢] .

---

(١) تيسير شيخ الأرض - المدخل إلى فلسفة ابن سينا - مرجع سابق : ١٤٥-١٤٦ بتصرف.

(٢) ابن سينا - رسالة أضحوية في أمر المعاد - مرجع سابق ٢٠

وهذا يعني أن ابن سينا كتب نوعين من الكتب : عامة وخاصة فهل معنى هذا أن يقال أن لابن سينا مذهبين في الفلسفة ؟

الواقع أنه لم يقل صراحة بذلك ، لكن وردت نصوص في كتبه تدل على ذلك[1] ، وعليها يمكن تقسيم مذهبه الفلسفي إلى :

(١) المذهب المشهور :

وهو المذهب الرسمي له . وهو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التاسوعات[2] وآثار الشراح ، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب ، وإذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون .

(٢) المذهب المستور :

وهو المذهب الحقيقي له ، فقد بين في بعض كتبه أنه ضمن هذه الكتب الفلسفة وعلى ما هي في الطبع دون أن يتحرج عن من مخالفة الفلسفة الذائعة بين الناس ويوصي بستر هذه الحكمة عن عامة الناس ، وعدم إذاعتها للجمهور.

---

(١) فتح الله خليف - ابن سينا ومذهبه في النفس - مرجع سابق : ٣٩ بتصرف.

(٢) كتاب (تاسوعات أفلوطين) وقد سار فيه مؤلفه على الأفلاطونية الحديثة ممزوجة بتعاليم الاسكندر الأفرودبسي . لكن نسب جزء منه وهو كتاب (الربوبية) لأرسطو طاليس ، ثم تلقى المسلمون هذا الجزء المنسوب على أنه لأرسطو ، ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين ، بالإضافة إلى مذاهب الشراح ، ونشأت مشائية إسلامية - مزعومة - يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو ، وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الافلوطنية المحدثة .

انظر : محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : ٢٤-٢٥ بتصرف.

كما أنها تضمنت تسفيه آراء المشائيين ، وبيان أنه إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائيين[1].

وقد ألف ابن سينا كتباً على كلا المذهبين – كما مر سابقاً – أما الكتب التي ألفها على هذا المذهب المشهور فهي :

كتاب الشفاء ، وهو موسوعة فلسفية شاملة يشتمل على أربعة مباحث رئيسية هي المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات وكتاب النجاة وهو بمثابة موجز أو مختصر لكتاب الشفاء .

وعلى المذهب المشهور :

كتاب الحكمة المشرقية ، وقد بين ابن سينا أنه قد ألف هذا الكتاب في الفلسفة على ما هي في الطبع ، وقد طبع الجزء الخاص بالمنطق تحت عنوان «منطق المشرقيين».

وكتاب الإشارات والتنبيهات ، وقد قسمه إلى إشارات وتنبيهات تقوم مقام الأبواب والفصول ، وفيه أقسام ثلاثة هي المنطق والطبيعيات والإلهيات .

ويتصل بهذه الكتب التي ضمنها مذهبه المستور طائفة من الرسائل الرمزية مثل رسالة حي بن يقظان ، ورسالة سلامان وأبسال . ورسالة الطير [2] ورسالة أضحوية في أمر المعاد .

---

(١) انظر : محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – دار النهضة العربية – بيروت – (د.ط) – ١٩٧٦م.

وفتح الله خليف – ابن سينا ومذهبه في النفس – مرجع سابق : ٣٩ بتصرف.

(٢) انظر : فتح الله خليف – ابن سينا ومذهبه في النفس – مرجع سابق – ٣٢-٣٦.

وقد أشار ابن سينا إلى هذه الثنائية في المنهج في مقدمة منطق المشرقيين، فقال : « وبعد : فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم . ولم ينل برحمته سواهم .. ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى (المشائين) من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ، ومخالفة الجمهور .. وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا – أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا – وأما العامة – من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم في الواجق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال ، فالاستعانة بالله وحده»[1].

وقال في مقدمة القسم الطبيعي من الإشارات :

« هذه إشارات إلى أحوال . وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق.

وأنا أعيد وصيتي أكرر التماسي أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات»[2].

وقال في آخر القسم الإلهي من نفس الكتاب :

---

(١) ابن سينا - منطق المشرقيين - المكتبة السلفية - (د.ط) - ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م. ص٢- ٤

(٢) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ت: أ. سليمان دنيا - دار المعارف - (د.ط) ١٩٥٨م - القسم الثاني ، ص١٢٥.

« خاتمة ووصية : أيها الأخ : إني قد محضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قفى الحكم ، في لطائف الكلم . فصنه عن والجاهلين والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وكان صفاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة وهمجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق . فآته ما يسألك منه ، مدرجاً مجزءاً مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه لما يستقبله ، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ، ليجري فيما تأتيه مجراك ، متأسياً بك .

فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً»[1].

(1) ابن سينا – الإشارات والتنبيهات – مرجع سابق ص : ٩٠٣-٩٠٦.



الفصل الأول
المعاد عن ابن سينا

المبحث الأول: المصادر التي استقى منها ابن سينا قوله في المعاد.

المبحث الثاني: مذهب ابن سينا في المعاد.

تمهيد :

يعتبر ابن سينا أحد الفلاسفة الإلهيين القائلين بالمعاد الروحاني – كما مر في المعنى الاصطلاحي – لكن يشكل على هذا ورود نصوص في بعض كتبه ، تدل على إثبات المعاد الجسماني ، ولحل هذا الإشكال لابد من عرض مذهب ابن سينا في المعاد وفقاً لمذهبيه المشهور والمستور . ومن ثم الاستدلال على مذهبه ، وإبطال المخالفين .

وقبل ذلك لابد من معرفة الأصول التي استقى منها ابن سينا مذهبه في المعاد . وهذا ما سأبينه في هذا الفصل – بمشيئة الله تعالى – .

المبحث الأول

المصادر التي استقى منها ابن سينا قوله في المعاد

لقد تأثر ابن سينا في تكوينه الفكري بعدد من المؤثرات منها الفلسفة الأرسطية ، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ومذهبه الشيعي الإمامي ، بالإضافة إلى معاصريه من الفلاسفة كالفارابي ، واخوان الصفا[1].

هذا عن مصادر فلسفته بشكل عام، أما بالنسبة لقوله في المعاد ، فقد أخذه من عدة مصادر منها :

أولاً : الكتاب والسنة :

اعتنى الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة بإثبات المعاد ، ولما كان ابن سينا فيلسوفاً ينتسب إلى الإسلام ، ويعيش في بيئة مسلمة ، فلابد أن يكون للدين الإسلامي أثر في مذهبه .

والمعاد في الشرع هو معاد روحاني وجسماني ، لكن ابن سينا ذهب إلى أنه معاد روحاني فقط – كما سيأتي في المبحث الثاني من هذا الفصل – وهذا بلا شك يعارض ما قرره الدين الإسلامي . فكيف يكون هذا الدين أحد مصادر مذهبه ؟

الواقع أن الفلاسفة المنتسبين للإسلام ومنهم ابن سينا ، لم يستقوا فلسفتهم من الكتاب والسنة ، ولكن حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهذا ما قرره د. محمد علي أبو ريان.

---

(١) انظر : د. ماجد فخري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - نقلة إلى العربية : د. كما اليازجي - الدار المتحدة للنشر - (د.ط) - ١٩٧٤م : ١٨٣ . و: تسيير شيخ الأرض المدخل إلى فلسفة ابن سينا ـ مرجع سابق : ١٤٦

لما تساءل : هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى التأويل الرمزي للنصوص الدينية ؟ ثم ذكر في إجابة هذا السؤال أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه ، الأول هو منهج التأويل ، أما الثاني فقال فيه : « لم يستند المسلمون إلى القرآن في إقامة فلسفتهم ، ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة» [1]. بل إن قول ابن سينا بالمعاد الروحاني ، ما هو إلا محاولة للتوفيق بين الفلسفة التي جعلت سعادة الإنسان في المعرفة : وتصورت العالم على أنه خالد ودائم ، وبين الدين الذي جاء بأوصاف كثيرة في يوم القيامة وفي النعيم الذي يلقاه الإنسان في الآخرة ، تتنافى مع نظرة الفلسفة لذلك قال بهذا المعاد الروحاني الذي لا يتطلب تغييراً في عالم السماوات ، ولا يتنافى مع ما قررته الفلسفة من أن سعادة الإنسان في المعرفة .وهو في الوقت نفسه يحقق ما جاء به الدين من حمل الناس على اعتناق الحق ومناصرة الفضيلة.

وأما النصوص التي تبدو في ظاهرها مخالفة لذلك، فهي في نظر ابن سينا رموز واشارات قال بها النبي لأنه يخاطب قوماً لا يستطيعون أن يدركوا هذه الحقائق[2] لذلك « يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورنه» [3].

---

(١) محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - مرجع سابق ٥٧.

(٢) حمود غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة - مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م : ١٦٥.

(٣) ابن سينا - النجاة - طبع على نفقة : محي الدين صبري الكردي - الطبعة الثانية - ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م ٣٠٥

لذلك لجأ ابن سينا إلى تأويل نصوص المعاد بما يتلاءم مع مذهبه ، فمن ذلك قوله : « وأما ما بلغ النبي محمد عليه الصلاة والسلام عن ربه عز وجل أن للنار سبعة أبواب ، وللجنة ثمانية أبواب ، فإذ قد علم أن الأشياء المدركة ، إما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهي خمسة، وإدراكها الصور مع المواد ، أو مدركة متصورة بغير مواد كخزنة الحواس المسماة بالخيال ، وقوة حاكمة عليها حكماً غير واجب وهو الوهم ، وقوة حاكمة حكماً واجباً وهو العقل فلذلك ثمانية : فإذا اجتمعت الثمانية جملة ، أدت إلى السعادة السرمدية ، والدخول في الجنة ، وإن حصل سبعة منها لاتستتم إلا بالثامن أدت إلى الشقاوة السرمدية، والمستعمل في اللغات ، أن الشيء ا المؤدي إلى الشيء يسمى باباً له ، فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبواباً لها والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبواباً لها»[1].

ولكن هذه التأويلات قد أنكرها حتى المتكلمون الذي يأخذون بالتأويل قال الرازي : « إن التأويلات إنما يصار إليها لو كان الاحتمال قائماً ، ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام أنه كان مثبتاً للمعاد الجسماني ، ومكفراً لكل من كان منكراً له ، لا جرم لم يبق للتأويل في هذا الباب مجال»[2].

---

(1) ابن سينا – رسالة في إثبات البنوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ضمن تسع رسائل في الحكمة – ت :د.حسن عاصي – دار قابس – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨٦م – ١٤٠٦هـ : ١٠٣ – ١٠٤.

(2) فخر الدين الرازي ، الأربعين مرجع سابق ٦٣/٢

ثانياً : الفلاسفة السابقون :

يعتبر أفلاطون – من فلاسفة اليونان – والفارابي ممن يدعون بفلاسفة الإسلام هما الفيلسوفان اللذان تأثر بهما ابن سينا في قوله بالمعاد الروحاني .

أما أن أفلاطون فقد تأثر به في مسألة خلود النفس . فقد اختص أفلاطون مسألة خلود النفس بقسط كبير من عنايته ، ذكرها في جميع كتبه ، وخصص لها «فيدون» وكان يحس إحساساً قوياً بخطورتها ووجوب بحثها. واستدل عليها في «فيدون» بثلاثة أدلة ، هي : التناسخ وتداول الأجيال البشرية وبساطة النفس، وأن النفس لا تستقبل الموت لأنها مشاركة للحياة بالذات[1] .

كما أن أفلاطون يعتقد أن النفوس الكريمة ستنال على عملها ثواباً ، وأن النفوس الخسيسة ستهبط بعد الموت إلى عالم الظلمات ، ولذلك قال في كتابه الجمهورية : « إذا أصاب العادل مرض أو فقر ، أو أي مصاب أليم ، كانت عاقبة ذلك خيراً له . أما في هذه الحياة ، أو في الحياة الثانية ، لأن الآلهة لا تنسى من جاهد جهاداً حسناً في اعتناق البر والفضيلة، والتمثل بالله على قدر ما أتيح للإنسان بلوغه » وقال أيضاً في كتاب الغورغياس : « إن (رادامانت) يحاكم النفوس في الحياة الثانية . فيرسل نفوس الأشرار إلى (التاتار) أي إلى أعماق الجحيم ، ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة »[2] .

ومن دقق النظر في قوالب ابن سينا بخلود النفس ومعاد الأرواح ، وجد التأثر واضحاً .

---

(١) انظر يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – دار القلم – بيروت – الطبعة الثالثة (د.ت) ص٩٠-٩١.

(٢) د جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا – دار الأندلس – بيروت – ا لطبعة الثالثة – ١٩٨٣م : ٣٢-٣٣.

أما الفارابي ، فهو أستاذ لابن سينا . ولكنه اضطرب في مسألة خلود النفس فتارة يقول : « إن القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط .. وهو مفارق للمادة بعد موت البدن، وليس فيه قوة الفساد . وهو جوهر أحدي . وهو الإنسان على الحقيقة»[١].

ويقول تارة أن نفوس أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة تؤول بعد الموت . إما إلى الشقاء الدائم وإما إلى العدم[٢]. وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . فإذا كانت قوى النفس لا تفعل إلا بآلات جسمانية كان لابد من أن يبطل فعلها ببطلان آلاتها ، ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية لا تستطيع البقاء بعد البقاء ، إلا إذا أصبحت عقلاً محضاً قائماً بذاته ، وهي لا تنتقل من هذا البدن إلى غيره، لأن كل نفس ، فهي مختصة بمزاج البدن الذي كان فيه ، وما يخص النفس من مزاجات الأبدان غير ما يخص تلك النفس . ومهما يكن من مزاجات الأبدان غير ما يخص تلك النفس . ومهما يكن منَ أمر فإن رأي الفارابي في الخلود لا يخلو من تردد واضطراب ، لأنه يقول به تارة وينكره تارة أخرى[٣].

ولعل التدبدب هو أحد الأسباب التي حملت ابن سينا على القول بخلود النفس حتى لا يناله ما نال الفارابي من هجوم .

كذلك يدهب الفارابي إلى أن السعادة والشقاء في الحياة الأحروية . هي سعادة وشقاء روحاني . فسعادة الإسار الحقيقية ، تتم بالحصول على نصيب من

---

(١) جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبناني بيروت الطبعة الثانية - ١٩٧٣م : ١٦٦ (نقلاً عن عيون المسائل ١٧).

(٢) أبو نصر الفارابي - اراء أهل المدينة الفاضلة (ت د) ألبير مصري نادر دار المشرق بيروت الطبعة السادسة - ١٩٩١م ١٤٦ بتصرف.

(٣) جمير صليبا تاريح الفلسفة العربية - مرجع سابق ١٦٦ بتصره

طبيعة العقل الفعال المفارقة ، وبمقدار ما يتحلى به من الفضيلة في هذه الحياة ، يكون رجاؤه في الحصول على هذه الحالة من المفارقة التي هي بمثابة السعادة القصوى وهذه السعادة التي ستصيبها النفس في الحياة الآخرة لا هي على نسبة واحدة ، ولا هي ذات نوعية واضحة كما يفهم من مضمون فكرة المعاد الدينية . ذلك لأن طبيعة كل نفس تتوقف على الجسد الذي كان مقرها المؤقت ، وواضح أن الأجساد تختلف باختلاف أمزجتها وتركيب عناصرها ، لذلك كا مصير النفس تابعاً لحالة الجسد الذي اقترنت به في حياتها الأرضية ، وكذلك بحظه من السعادة أو الشقاء ، وهذا المصير خاص إفرادياً بالنفوس الفاضلة وجماعياً بأهل المدينة الفاضلة .

أما أهل المدن غير الفاضلة . فلما كانت السعادة التي طلبوها في هذه الحياة كامنة في لذات الجسد الغريزية ، وتعذر عليهم أن يتحرروا من قيود الجسد ، فنفوسهم لذلك ، لا تزال تنتقل من كيان مادي إلى آخر ، وهي ما دامت في جسد إنسان فإن هذا التنقل يستمر بلا نهاية ، أما إذا تقمصت جسد حيوان فإنها لا تزال تنحط تدريجياً إلى أن تتلاشى تماماً.

أما الشقاء في الحياة الأخرى ، فهو عبارة عما تلاقيه النفوس الضالة من شوق دائم إلى اللذات الجسدية ، ولما كانت آنذاك تعيش بلا جسد ، فإنها تحترق أبداً للحصول على اللذات التي كانت الحواس قد أتاحتها عندما كانت متحدة بالجسد(١) .

---

(١) د. ماجد فخري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق : ١٧٧-١٧٨ بتصرف .
وانظر : الفارابي .. آراء أهل المدينة الفاضلة - مرجع سابق : ١٣٥-١٤٤

ويفهم مما سبق أن النفوس الفاضلة مصيرها الثواب والسعادة الروحانية والنفوس الضالة مصيرها العقاب والشقاء الروحاني ، أما المدن الجاهلة ، فإن مصيرها العدم.

والقول بالسعادة والشقاء الروحانيين ، هو ما قاله ابن سينا في المعاد . أما القول بالتناسخ فهذا قد أنكره ابن سينا .

ثالثاً : مذهبه في النفس الإنسانية :

تعتبر النفس الإنسانية من أهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا واحتلت مكاناً بارزاً في فلسفته . فقد خصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة، وأفرد لها قصصاً رمزية مثل قصة « حي بن يقظان » و « سلامان وأبسال » وكما خص النفس الإنسانية بفصول عدة في أهم مؤلفاته الفلسفية «كالشفاء » و « النجاة » و « الإشارات » [1].

ولا شك أن الحديث عن النفس عند ابن سينا يطول ، ولكنني في هذا المقام لن أتطرق لموضوع النفس بشكل عام ، بل سأتناول من هذا الموضوع ما له علاقة بمسألة المعاد باعتبار أن النفس أحد المصادر التي بنى عليه ابن سينا مذهبه في المعاد ، وذلك كالتالي :

(١) ماهية النفس عند ابن سينا :

جعل ابن سينا علم النفس داخل ضمن الطبيعات ، فقد جعل الفن السادس من الطبيعات للكلام عن النفس[2] لذلك فلابد أن يدخل الجسم في تعريف النفس . وللنفس عند ابن سينا ثلاثة تعاريف :

الأول : النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة [3].

الثاني : النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الأحياء[4].

---

(١) فتح الله خليف ، ابن سينا ومذهبه في النفس - مرجع سابق : ٩٩ بتصرف

(٢) انظر : ابن سهنا - كتاب الشفاء - الفن السادس - القسم الأول - مرجع سابق .

(٣) المرجع السابق : ١٥ .

(٤) فتح الله خليف ابـ سينا ومدهبه في النفس مرجع سابق ٦٧

وابن سينا في التعريفين السابقين ، لا يخرج عما قاله أرسطو[١] . وقد أدرك ما فيهما من نقص . فهما لا يفسران النفس من حيث هي وإنما يعرفانها من ناحية صلتها بالجسم[٢] . لذلك فإنه يضع تعريفاً جديداً للنفس يجمع فيه بين رأي أرسطو في النفس من جهة ، ورأي أفلاطون من جهة أخرى فيقول في حد النفس [٣] : « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية . فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة . وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ، هو كمال الجسم محرك بالاختيار على مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو القوة »[٤] .

(٢) وجود النفس :

اهتم ابن سينا بإثبات وجود النفس ، فقبل أن يدرسها لابد من إثبات وجودها ، ويبرهن على ذلك بعدة براهين . منها البرهان الطبيعي ، وبرهان الأنا وحدة الظواهر النفسية وبرهان الاستمرار . وبرهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء[٥] .

---

(١) فتح الله خليف - ابن سينا ومذهبه في النفس مرجع سابق . ٦٨.

(٢) إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف بمصر القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٨م : ١/١٥٨.

(٣) فتح الله خليف - ابن سينا ومذهبه في النفس - مرجع سابق : ٦٨.

(٤) ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة - مرجع سابق - رسالة في الحدود : ٦٩.

(٥) انظر : إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - مرجع سابق - ١/١٣٨-١٤٣، وفتح الله خليف - ابن سينا ومذهبه في النفس - مرجع سابق - : ١٠٠-١٠٨.

(٣) جوهرية النفس وروحانيتها :

ذكرت في التعريف الثالث للنفس أن ابن سينا جمع بين رأي أرسطو القائمة بجسمية النفس ، ورأي أفلاطون القائل بجوهريتها وروحانيتها .

وهو في هذا يحاول التوفيق بين رأي كلاً من أفلاطون وأرسطو ، فقد صرح بأن النفس جوهر وصورة في أن واحد . جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم[١] لكنه في كتاب الإشارات الذي يعبر فيه عن مذهبه المستور – يصرح بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته[٢].

كما قال في الشفاء في « الفصل الثالث في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر : فنحن نقول أنك تعرف مما تقدم لك أن النفس ليست بجسم ، فإن ثبت لك أن نفساً ما يصح لها الانفراد بقوام ذاتها لم يقع لك شك في أنها جوهر»[٣].

ولم يكتف ابن سينا بإثبات جوهرية النفس ، بل أثبت روحانيتها التي تفترق بها عن الجسمية افتراقاً تاماً ، وبرهن على ذلك ببراهين متعددة[٤].

(٤) قدم النفس :

يتضح من الفقرة السابقة ، أن ابن سينا قال بجسمانية النفس على المذهب المشهور ، لكنه قال بجوهريتها وروحانيتها على المذهب المستور. وهو يسلك نفس هذا الطريق في مسألة (قدم النفس).

---

(١) فتح الله خليف ابن سينا ومذهبه في النفس مرجع سابق ١١٢

(٢) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - مرجع سابق . ٣٢١-٣٢٢

(٣) ابن سينا - الشفاء الفن السادس – القسم الأول – مرجع سابق ٢٩

(٤) انظر ابراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية مرجع سابق ١/ ١٦ ١٦٤

ففي المذهب المشائي المشهور يقول بوجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها .

أما في المذهب الأفلاطوني المستور فإنه يذهب إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن[1] . ويدل على هذا قوله في القصيدة العينية :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

فمطلع القصيدة يوحي بأن النفس كانت تحيا في العالم العلوي ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بالمحل الأرفع ، فهي عنده مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة للجسم المادي الذي تحل فيه ، فهي لا تنتمي إلى هذا العالم المادي ، وإنما هبطت إلى هذا العالم من عالم الروح عندما تهيأ لها البدن الذي تحل فيه[2] .

(٥) خلود النفس :

اعتنى ابن سينا بموضوع خلود النفس اهتماماً كبيراً ، فقد جعله خاتمة لكل بحث عن النفس ، وقد دفعته أسباب متعددة للتصريح بخلودها ، فالقرآن والسنة قد قالا بخلود النفس ، فلو أنكره لأنكر أصلاً من أصول الدين على فكرة الحساب والمسؤولية كما أن الفارابي كما مر فيما سبق — قد تذبذب في الخلود ، مما أدى إلى مهاجمته والإنكار عليه ، وابن سينا يترسم خطى أستاذه الأول أفلاطون الذي اعتنى بالخلود عناية كبيرة ، فلابد له من أن يفعل كما فعل أستاذه ويسلك ابن سينا في البرهنة على خلود النفس سبلاً شتى ، فيستخدم لذلك ثلاثة أدلة هي دليل الانفصال ودليل البساطة ، ودليل المشابهة[3] . وخلود النفس هو الأساس الذي بنى عليه ابن سينا مذهبه في المعاد.

---

(١) محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – مرجع سابق – ٢٠٩ .

(٢) فتح الله خليف – ابن سينا ومذهبه في النفس – مرجع سابق – ١٣٧-١٣٩ بتصرف.

(٣) انظر : إبراهيم مدكور – في الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق : ١/١٧٦-١٨٣ بتصرف .
و فتح الله خليف – ابن سينا ومذهبه في النفس– مرجع سابق – : ١١٤-١١٦.

المبحث الثاني

مذهب ابن سينا في المعاد

أولاً : مذهبه في المعاد :

سلك ابن سينا في فلسفته منهجين : مشهور ومستور – كما مر سابقاً – وهو يسلك في المعاد نفس المسلك ، فالمعاد عنده على ضربين :

الأول : المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسماني ، أي حشر الأجساد وهذا المعاد البدني لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشرع[1] قال ابن سينا :

« يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن»[2].

الثاني : المعاد المدرك بالعقل والدليل ، وهو المعاد النفساني ، وهذا المعاد وإن كان العقل يثبته فإن النبوة والشريعة لا تنفيه ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضاً ، فمعاد النفس الإنسانية مصدق بالشرع والعقل معاً[3].

قال ابن سينا « ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصره عن تصورها الآن لما نوضح من العلل »[4].

---

(١) فتح الله خليف – ابن سينا ومذهبه في النفس – مرجع سابق : ١١٨.

(٢) ابن سينا – النجاة – مرجع سابق : ٢٩١.

(٣) فتح الله خليف – ابن سينا ومذهبه في النفس – مرجع سابق : ١١٨.

(٤) ابن سينا – النجاة – مرجع سابق : ٢٩١.

ساقط من اصل

المصدر

من ٩٠ الى ١٠٥

وابن سينا يصرح في النصوص السابقة بأن المعاد جسماني وروحاني ، ولكن هذا التصريح قد جاء في كتاب (النجاة) الذي ألفه للجمهور . أما كتبه التي للخاصة ، فإننا نجد فيها أقوالاً تغاير ما سبق ، ففي كتابه (الإشارات والتنبيهات) لما تحدث ابن سينا عن البعث ، قال في النمط الثامن : (وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية . ثم الروحانية السماوية، والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلاً يمايز الذات) وقال (الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه . فلم تشتق إلى كمالك المناسب . ولم تتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منه لا منك . وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت إليه) وقال : (والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل . خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتعشوا بالكمال الأعلى وخلصت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها) وقال : (وأما البله فإنهم إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم . ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ، ولا يمنع ذلك أن يكون جسماً سماوياً أو ما يشبهه ، ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .

وأما التناسخ من أجسام من جنس ما كانت فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان. ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ، ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدناً واحداً فتتصل به ، أو تتدافع عنه متمانعة.

ثم أبسط هذا ، واستغن بما تجده في مواضع أخر لنا.

وفي هذه النصوص ينفي ابن سينا البعث الجسماني نفياً باتاً قاطعاً ، فهو في نظره تناسخ مستحيل[1] . والبعث عنده للنفس وحدها دون البدن . وقد أكد هذا في رسالته الأضحوية . فقال بعض عرض آرائه في استحالة البعث الجسماني: « فليكن هذا كافياً في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده، أو للنفس والبدن معاً»[2] .

وقال بعد إبطال حجج القائلين بالتناسخ « فالمعاد إذن للنفس وحدها»[3] .

وإذا كان الناس أمام مؤلفات ابن سينا خاص وعام ، فإن مفهومه هو واحد [4] . وعلى هذا يمكن تخريج مقولته (إن المعاد منه مقبول بالشرع) بحيث تتوافق مع مذهبه المستور ، حيث يقصد ابن سينا بذلك أن غاية الشريعة من ذلك هو الجزاء العملي من أفعال الإنسان ، كما يفعل كل إنسان الخير مع نفسه ومع شريكه في نوعه وجنسه ، وهذا يعني أن غاية النبي من مسألة أمر المعاد ، هي دفع الناس إلى فعل الخير . وهذا التوجيه أو الدفع إلى فعل الخير لا يمكن إلا إذا شرح لهم النبي ﷺ أن المعاد لا يخص الروح وحدها. بل حتى للبدن ، لأن الإنسان واقع في خطأ الاعتقاد بأن بدنه هو ذاته على الحقيقة فلا يستطيع أن يتصور إنيته من دونه .

---

(١) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - مرجع سابق - مقدمة المحقق : ٨٣-٨٤.

(٢) ابن سينا - رسالة أضحوية في أمر المعاد - مرجع سابق - ٦٢.

(٣) المرجع السابق : ٩٣.

(٤) ابن سينا - الأضحوية في المعاد - ت : د. حسن عاصي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م ٦٤

ومن هنا فإن ابن سينا يذهب إلى أن الشريعة تلجأ دائماً إلى ضرب الأمثلة المحسوسة في مثل هذه المسائل وهي ضرورية للجمهور ، ولهذا اضطر واضعو الشرائع في الترغيب في الثواب والترهيب من العقاب إلى القول إن السعادة الأخروية باللذات الحسية ، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي.

ويورد ابن سينا كثيراً من الأمثلة الحسية التي وردت في القرآن الكريم سواء منها الواردة في شأن المحسن أو المسيء . فمن أمثلة الأول الحور العين . والفاكهة . والجنات والنعيم . والأرائك .. إلخ.

ومن أمثلة الثاني السعير . والزمهرير . والسلاسل والأغلال والنار..إلخ[1].

وقول ابن سينا بإثبات المعاد الروحاني ينسجم مع فلسفته بمجملها . فهو يرى أن المادة قديمة قدم الخالق ، أبدية بأبديته ، وأن المادة والصورة هما — برأيه — أقرب علتين من الأجسام الطبيعية ، وأن الله يعلم الكليات ولا يمكن أن يعلم الجزئيات ، وأن العقل الفعال واحد تتصل به النفس عند مفارقتها.

فأمام هذه الآراء السينوية في قدم العالم وأبديته وأسبقية العلة المادية ؟ وعلم الله بالكليات دون الجزئيات ، أين يكون المعاد الجسماني؟. يستحيل البعث مع قدم العالم . كما أن علم الله بالكليات دون الجزئيات ينفي إمكان البعث . حيث أن الأفعال التي عليها يحاسب المرء هي جزئيات لا يعلمها الله.

اضافة إلى أن إثبات مادية ابن سينا ينفي جسمانية البعث . ويؤكد روحانيته فقط . فالمعاد للنفس وحدها تتصل فيه بالعقل الفعال الواحد. تكون سعيدة بما كسبت من معارف وتشقى بقدر افتقارها إلى تلك المعارف[1].

---

(١) سالم مرشان الجانب الإلهي عند ابن سينا دار قتيبة بيروت الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩٢م ٣١٩ ٣٢٠

ثانياً : حججه على المعاد الروحاني وإبطال حجج المخالفين :

(١) حجج ابن سينا على المعاد الروحاني :

تدور الحجج التي يتذرع بها ابن سينا على إثبات المعاد الروحاني حول أمرين :

أولهما : أن الكمال الإنساني إنما هو في العلم والمعرفة ، لا بالمأكل والمشرب، ولا حاجة بالإنسان إلى الجسم ليعرف ، بعد أن يكون قد انتقل عقله من مرحلة العقل الهيولي ، إلى مرتبة العقل بالملكة[٢] .

وثانيها : أن العقل والجسم متباينان فالجسم من ظلمة ، والعقل من نور، ودوام مصاحبة الجسم للعقل معوق له ، وصارف له عن بلوغ كمالاته[٣] .

(٢) إبطال حجج القائلين بالمعاد الجسماني فقط :

يرى ابن سينا أن الداعي لأولئك إلى ذلك القول ، هو ما ورد في الشرع من بعث الأموات ، ثم إنهم ظنوا : أن الشيء المعتبر من ذات الإنسان هو البدن ، ثم أنكروا أن يكون للنفس أو للروح وجود أصلاً . وأن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها ليس وجودها هو جود النفس للبدن ، لكنه عرض من الأعراض يخلق فيه[٤] .

---

(١) ابن سينا - الأضحوية في المعاد - مرجع سابق : ٦٥ - ٦٧ بتصرف.

(٢) العقل الهيولي : هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات ، وهو قوة محضة خالية عن الفعل، كما للأطفال ، أما العقل بالملكة : هو علم بالضروريات ، استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات - الجرجاني - التعريفات - ت : إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م : ١٩٧-١٩٨.

(٣) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - مرجع سابق - مقدمة المحقق : ١١٩.

(٤) ابن سينا - رسالة أضحوية - مرجع سابق: ٤٤ بتصرف.

ويمكن إجمال رد ابن سينا على هؤلاء فيما يلي[1] :

(١) يفرق ابن سينا بين الطريق الشرعي والطريق الفلسفي ، فالشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، إنما يراد بها خطاب الجمهور ، أما لو نظرنا إلى الصانع الواحد ، مقدساً عن الكم والكيف والأين والتغير ، بحيث يعتقد به على أنه ذات واحدة ليست لها شريك في النوع ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ، فإن هذا ممتنع إلقاؤه على الجمهور. إذ لو طلعوا عليه لوقفوا موقف العناد .

وعلى هذا تكون الشرائع – فيما يذهب إليه ابن سينا – واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة .

(٢) ويرد عليهم برد عقلي وهو : أن الإنسان ليس إنساناً بمادته بل بصورته الموجودة في مادته ، وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته في مادة، فإذا بطلت صورته عن مادته ، وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر ، فقد بطل ذلك الإنسان بعينه ، فإذا خلقت في هذه المادة بعينها صورة إنسانية جديدة حدث عنها إنسان آخر ، لا ذلك الإنسان .

ويدلل ابن سينا على فكرته بقوله إن الموجود ، في هذا الثاني من الأول ، هو مادته لا صورته ، ولم يكن هو محموداً ولا مذموماً بمادته بل بصورته،

---

(١) انظر : ابن سينا – رسالة أضحوية – مرجع سابق : ٤٤-٥٢.

ود: محمد عاطف العراقي – مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة - ١٩٧٥م: ٢٣٣ - ٢٣٤.

وبأنه إنسان لا تراب . فتبين أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسيء بعينه بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له، وهكذا يؤدي هذا النوع من البعث – أي البعث الجسماني إلى إثابة غير المحسن، وعقاب غير المسيء .

(٣) **إبطال حجج القائلين بالمعاد الجسماني والروحاني معا :**

إذا كان ابن سينا قد نقد موقف القائلين بأن المعاد هو للبدن وحده ، مبينا الأخطاء التي وقعوا فيها، فإنه لكي يثبت أن المعاد إنما هو للنفس أساساً، كان لابد له من نقد موقف القائلين بأن المعاد إنما هو للبدن والنفس معاً[١].

يعرض ابن سينا مذهب هؤلاء فيقول : أن من جعل الروح باقية ، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين إليها ، وهي باقية بعينها ، ولا يكون تجدد البدن عليها ، إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم[٢].

ولكن هذا المذهب يعد خاطئاً – حسب زعمه – من وجوه[٣] هي :

(١) أن المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت.

(٢) أن الفعل الإلهي واحد ، لا يتبدل عن مجراه المضروب له.

(٣) أن السعادة الحقيقية للإنسان، يضادها وجود نفسه في بدنه، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية وأن تصيير النفس في البدن عقوبة له .

---

(١) محمد عاطف العراقي – مذاهب فلاسفة الشرق – مرجع سابق : ٢٣٤.

(٢) ابن سينا – رسالة أضحوية في أمر المعاد – مرجع سابق : ٥٢.

(٣) انظر : المرجع السابق . ٥٣-٥٧ ، ومحمد عاطف العراقي – مذاهب فلاسفة المشرق – مرجع سابق: ٢٤٣-٢٣٥.

(٤) أن الأمور الواردة عن هذا الموضوع ، في الشرائع ، إذا أخذت على ما هي عليها ، لزمها أمور محالة وشنيعة .

(٥) أن القول بأن النفوس تعود إلى الأبدان ، فإما أن تعود إلى المادة التي فارقتها ، أو إلى مادة أخرى.

فإن كانت تعود إلى تلك المادة بعينها ، فحينئذ لا يخلو إما أن تكون تلك المادة ، هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر .

فإذا كانت هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت ، لوجب أن يبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك ، وهذا قبيح .

وان كانت جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر ، وجب من ذلك أن يكون جسداً واحداً بعينه ، يبعث يداً ورأساً وكبداً ، وقلباً .

وهذا لا يصح ، لأن الثابت أن الأجزاء العضوية ، دائماً ينتقل بعضها إلى بعض في الاغتذاء ، ويغتذي بعضها من فضل غذاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتذي من الإنسان في البلاد التي يحكى أن غذاء الناس فيها الناس إذا نشأ من الغذاء الإنساني ألا يبعث ، لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره.

وتلك الأجزاء تبعث في غيره ، أو يبعث هو ويضيع أجزاء غيره فلا يبعث.

(٦) أن الإنسان إذا مات صار بدنه تراباً ، ثم حرث وزرع ، وتكون منه الأغذية، وتغذى بها جثث أخرى ، فإذا بعث البدن، فإن هذا يعني بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانيين وقتيين لهما جميعا ، في وقت واحد بلا قسمة وهذا هو القول بالتناسخ.

وبهذا يبطل ابن سينا الأقوال المخالفة له ليستقيم له قوله

تعقيب

نلاحظ من الفصل السابق ، أن ما ذهب إليه ابن سينا من المعاد الروحاني لم يأت به من عند نفسه ، بل سبقه إليه الفارابي ، من الفلاسفة المنتسبين للإسلام . ولكن عرف ابن سينا بهذا الراي ، لتفصيله فيه ، ولذيوع كتبه وانتشارها بخلاف الفارابي .

كما أن قوله هذا يعد محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وهو الأساس الذي صدرت عنه جميع آرائه كالنبوة وغيرها.





الفصل الثاني

نقد مذهب ابن سينا

في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تمهيد :

قال العلامة السفاريني في لوامع الأنوار : « أعلم أن المعاد الجسماني حق واقع وصدق صادق دل عليه النقل الصحيح، ولم يمنعه العقل ، فوجب الإيمان به والتصديق بموجبه ، لأنه جاء في السماع الصحيح المنقول ، ودل عليه عند الجمهور صريح المعقول »[1].

وفي هذا الفضل ، بمشيئة الله تعالى – سأعرض نقد أهل السنة والجماعة لمذهب ابن سينا في المعاد ، وسيكون هذا النقد من وجهين :

الأول : إثبات المعاد بالنقل والعقل ، كما نص عليه العلامة السفاريني.

الثاني : الرد على مذهب ابن سينا في المعاد .

---

(١) العلامة السفاريني – لوامع الأنوار – مرجع سابق – ٢/١٥٧ .

يعتبر الإيمان باليوم الآخر أحد أركان الإيمان الستة التي لا يتم إيمان المرء إلا بها . وقد اعتنى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بهذا اليوم وقرراه في مواضع كثيرة ، بل ربط بالإيمان بالله تعالى : ﴿ ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾ البقرة : ٢٣٢ .

ومن الإيمان باليوم الآخر ، الإيمان بالمعاد ، وتقرر سابقاً أن المراد بالمعاد عند أهل السنة والجماعة هو المعاد الجسماني والروحاني . وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على إثبات المعاد الجسماني والروحاني بخلاف ما قرره الفلاسفة الذين قالوا بالمعاد الروحاني فقط ، فهذه الأدلة تعتبر أقوى رد على منكري المعاد الجسماني .

ولهذا فإن الرد السلفي على المعاد عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة سيكون بمشيئة الله تعالى من جانبين ، الجانب الأول هو تقرير المعاد بالأدلة من الكتاب والسنة والإجماع ، أما الجانب الثاني فهو إبطال ما ذهب إليه ابن سينا .

وهذا الجانبان متداخلان بحيث يصعب الفصل بينهما ، فتقرير المعاد بالأدلة النقلية والعقلية هو في حد ذاته على الفلاسفة .

أولاً : إثبات المعاد:

دلالة القرآن الكريم والسنة النبوية على المعاد :

اعتنى القرآن الكريم عناية كبيرة بتقرير المعاد وإثباته وذلك لأن المعاد من أعظم المسائل التي أنكرها المشركون واستدل على ذلك بأدلة عقلية نقلية . تفوق ما استدل به المتكلمون ، فأدلة المتكلمين العقلية على إثبات المعاد تدور على

فكرة (الإمكان) [1]. أي إمكان المعاد في الذهن ولكن هذا الاستدلال فيه قصور ، فلا يكفي في إثبات المعاد ، إثبات إمكانه . بل لابد من أمر آخر هو إثبات قدرة الرب سبحانه عليه ، وهذا قدر زائد على مجرد الإمكان ، ويتطلب دلالة مستقلة، والقرآن الكريم استدل عقلاً على الأمرين[2]. قال شيخ الإسلام – رحمه الله تعالى - : « ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد – والعلم به تابع للعلم بإمكانه فإن الممتنع لا يجوز أن يكون – بين سبحانه إمكانه أتم بيان ، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام ، حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني ، فيقولون : هذا ممكن ، لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال ، فإن الشأن في هذه المقدمة ، فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال ؟ وما يحتج به بعضهم على أن هذا ممكن بأنا لا نعلم امتناعه كما نعلم الأمور الظاهر امتناعها»[3]. حتى قال في الرد على هؤلاء « فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعاً ولو لغيره ، وإن لم يعلم الذهن امتناعه ، بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعاً ، والإنسان يعلم الإمكان الخارجي : تارة بعلمه بوجود الشيء ، وتارة بعلمه بوجود نظيره ، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه .. ثم إذا تبين كون الشيء ممكناً ، فلابد من بيان قدرة الرب عليه

---

(١) الإمكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم - علي بن محمد الجرجاني ، التعريفات - مرجع سابق ٥٤ .

(٢) انظر سعود العريفي الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد - دار عالم الفوائد مكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ص ٥٦٠ بتصرف .

(٣) شيخ الإسلام ابن تيمية - دره تعارض العقل والنقل - ت : د. محمد رشاد سالم (د.ن .ط ت) : ١/ ٣٠- ٣١ .

، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه ، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك [1].

ومما تقدم يتضح أن الطرق التي يعلم بها الإمكان الخارجي للبعث ثلاثة:

الأول : إثبات إمكان البعث بدلالة وقوعه .

الثاني : إثباته بدلالة وقوع نظيره .

الثالث : إثباته بدلالة وقوع ما يكون البعث أولى بالوقوع منه.

وإلى هذه الطرق مرجع الأدلة المستخدمة في الكتاب والسنة لإثبات البعث ، كما أن نظائر هذه الطرق مستخدم لإثبات قدرة الرب تبارك وتعالى على البعث والإنشار .

والنصوص النقلية دلت على المطلبين معاً لتلازمهما ، فما دل على الإمكان دل على القدرة ، وما دل على القدرة دل على الإمكان[2] .

ومن الأدلة العقلية على إثبات المعاد والقدرة عليه ما يلي [3]:

(١) قياس الإعادة على البدء :

أي الاستدلال على المعاد بالنشأة الأولى ، في مثل قوله تعالى : ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ الروم : ٢٧ ، ولهذا قال بعد ذلك : ﴿ وله المثل الأعلى في السماوات والأرض ﴾ الروم : ٢٧ . وقال : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ﴾ الحج : ٥ .

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية - درء تعارض العقل والنقل - مرجع سابق : ١/٣١-٣٢.

(٢) سعود العريفي - الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد - مرجع سابق : ٥٦٢.

(٣) انظر تفصيل هذه الأدلة في المرجع السابق : ٥٦٢ - ٥٦٣.

وكذلك ما ذكر في قوله : ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ يس ٧٨-٧٩[1].

وقال تعالى : ﴿ أفرأيتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون . نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾ الواقعة ٥٨-٦٢.

وقال شيخ الإسلام بعد ذكر هذه الأدلة في وجه الاستدلال بها ، « فإن القوم ما كانوا ينازعون في أن الله يخلق في هذه الدار ناساً أمثالهم فإن هذا الواقع المشاهد يخلق قرناً بعد قرن ، يخلق الولد من الوالدين وهذه هي النشأة الأولى وقد علموها وبها احتج عليهم على قدرته على النشأة الآخرة»[2].

ويندرج تحت هذا الدليل قوله ﷺ : « قال الله تعالى : « كذبني ابن آدم، ولم يكن له ذلك ، وشتمني ابن آدم ، ولم يكن له ذلك فأما تكذيبه إياي ، فقوله : لن يعيدني كما بدأني ، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته ، وأما شتمه إياي فقوله : اتخذ الله ولداً وأنا الأحد الصمد ، لم ألد ولم أولد ، ولم يكن لي كفواً أحد»[3].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في هذا الحديث : « وهذا الحديث منطبق على هؤلاء المتفلسفة ، فإن قولهم في المبدأ بالتوليد عنه ، وفي المعاد بعود

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية – درء تعارض العقل والنقل – مرجع سابق : ١/٣٢-٣٣.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية – مجموع الفتاوى – جمع وترتيب : عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد – (د.ن.ط) – ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م : ١٧/٢٥٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ١٩٠٣/٤ : ٤٦٩٥).

النفوس إلى عالمها من دون إعادة الخلق ، يتضمن من شتم الله وتكذيبه ما أخبر به رسوله ، وهذا باب واسع »[1]

(٢) قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها :

مثل قوله تعالى : ﴿ أو لم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم ، وجعل لهم أجلاً لا ريب فيه فأبى الظالمون إلا كفوراً ﴾ الإسراء : ٩٩ .

وقوله : ﴿ أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾ يس : ٨١ وقوله : ﴿ أو لم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بل إنه على كل شيء قدير ﴾ الأحقاف : ٣٣ ، وقوله : ﴿ لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ﴾ غافر : ٥٧ .

فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم ، والقدرة عليه أبلغ ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك[2]

(٣) قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة :

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير ﴾ فصلت : ٣٩.

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية . بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة . والقرامطة والباطنية ت موسى الدويش ... مكتبة العلوم والحكم المدينة النبوية الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ص ٣٥٨

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية . الدرء مرجع سابق ٣٢/١

وقوله : ﴿ وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته . حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ﴾ الأعراف : ٥٧ .

قال ابن القيم – رحمه الله تعالى – في وجه الاستدلال من هذه النصوص: « دل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه وذلك قياس إحياء على إحياء . واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة : هي عموم قدرته سبحانه ، وكمال حكمته ، وإحياء الأرض دليل العلة»[١].

ومما يندرج تحت هذا الدليل ما جاء في حديث لقيط بن عامر ﷺ الذي قال فيه : فقلت يا رسول الله ، كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبلى ، والسباع؟ قال : « أنبئك في مثل ذلك في آلاء الله ، في الأرض أشرفت عليها مدرة بالية . فقلت : أنى تحيا أبداً ، ثم أرسل ربك عليها السماء فلم يلبث عليها إلا أياماً حتى أشرفت عليها . فإذا هي شربة واحدة . ولعمر إلهك : هو أقدر على أن يجمعكم من الماء ، على أن يجمع نبات الأرض . فتخرجون من الاستقرار بين القبور من مصارعكم فتنظرون إليه ساعة وينظر إليكم »[٢].

---

(١) ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين عن رب العالمين - ت : طه عبد الرؤوف سعد - دار الجيل - بيروت - (د.ط) - ١٩٧٣م ١/١٣٩

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة : (١/٤٤٠ : ٦٤٩) وقال الألباني : إسناده ضعيف . وقال فيه ابن القيم في زاد المعاد : ٥٩١/٣ هذا حديث كبير جليل ، تنادي جلالته وفخامته وعظمته على أنه خرج من مشكاة النبوة . ورواه أئمة أهل السنة في كتبهم ، وتلقوه بالقبول ، وقابلوه بالتسليم والانقياد ، ولم يطعن أحد منهم فيه ، ولا في أحد من رواته ، ثم ذكر جملة ممن رواه من أئمة السلف .

قال ابن القيم – رحمه الله تعالى – في هذا الحديث : « وفيه أن حكم الشيء حكم نظيره ، وأنه سبحانه إذا كان قادراً على شيء ، فكيف تعجز قدرته عن نظيره ومثله ؟ فقد قرر الله سبحانه أدلة المعاد في كتبه أحسن تقرير وأبينه وأبلغه ، وأوصله إلى العقول والفطر ، فأبى أعداؤه الجاحدون إلا تكذيباً له ، وتعجيزاً له ، وطعناً في حكمته تعالى عما يقولون علواً كبيراً» [1].

(٤) قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر :

رد الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم على من قال : ﴿ من يحيي العظام وهي رميم ﴾ يس : ٧٨ . بحجة قاهرة ، وبرهان ظاهر ، يتضمن الجواب على هذا السؤال ففيه دليل وجواب معاً ذلك أن العظام إذا صارت رميماً عادت طبيعتها باردة يابسة والحياة لابد أن تكون مادتها وحاملها طبيعته حارة رطبة ، فقال سبحانه وتعالى رداً على هذا الإنكار : ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ﴾ يس : ٧٩-٨٠.

فأخبر سبحانه بإخراج هذا العنصر ، الذي هو غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة ، فالذي يخرج الشيء من ضده ، وتنقاد له مواد المخلوقات وعناصرها ، ولا تستعصي عليه ، هو الذي يفعل ما أنكره الملحد ودفعه من إحياء العظام وهي رميم [2]. وفي هذه الآية كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى : « جواب عن شبهة من قال من منكري المعاد : الموت بارد يابس ، والحياة طبعها الرطوبة والحرارة فإذا حل الموت بالجسم لم يمكن أن

---

(١) ابن قيم الجوزية - زاد المعاد في هدي خير العباد - ت : شعيب وعبد القادر الأرناؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م : ٣/٥٩٥.

(٢) ابن أبي العز الحنفي - شرح العقيدة الطحاوية - مرجع سابق - ٢/٥٩٤-٥٩٥.

تحل فيه الحياة بعد ذلك ، لتضاد ما بينهما ، وهذه شبهة تليق بعقول المكذبين الذين لا سمع لهم ولا عقل فإن الحياة لا تجامع الموت في المحل الواحد ليلزم ما قالوا ، بل إذا أوجد الله فيه الحياة وطبعها ارتفع الموت وطبعه ، وهذا الشجر الأخضر طبعه الرطوبة والبرودة ، تخرج منه النار الحارة اليابسة»[1].

(٥) قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا :

ذكر الله سبحانه هذه الدليل في مواضع كثيرة من كتابه ، وقد تكرر في سورة البقرة وحدها ست مرات[2]. ومن ذلك قصة الذي مر على قرية (البقرة:٢٥٩) ، وطلب إبراهيم من ربه مشاهدة إحياء الموتى ، (البقرة : ٢٦٠) ، وبعث بني إسرائيل بعد موتهم : (البقرة : ٥٦،٥٥) ، وقتيل بني إسرائيل الذي أحياه الله : (البقرة : ٧٣) ، وإماتة الآلاف الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت ثم إحيائهم (البقرة : ٢٤٣) . وقصة أهل الكهف : (الكهف : ٩-١٢) وكما أخبر سبحانه عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيي الموتى[3].

وهذا دليل واضح لا يمكن رده . فالقادر على إحياء الأموات في الدنيا بعد موتهم قادر على إحيائهم يوم القيامة .

(٦) الاستدلال بأطوار خلق الإنسان :

ومن هذا قوله تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى . ألم يك نطفة من مني يمنى . ثم كان علقة فخلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى . أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ﴾ القيامة : ٣٦ : ٤٠ . فالله الذي خلق

---

(١) ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين - مرجع سابق : ١٤٢/١.

(٢) انظر العريفي - الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد - مرجع سابق - ص : ٥٧٢-٥٧٣.

(٣) انظر : شيخ الإسلام ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مرجع سابق ٢٢٤/٩.

الإنسان من نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم شق سمعه وبصره ، وركب فيه الحواس والقوى ، وأحكم خلقه غاية الإحكام ، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هم أتم الصور وأحسن الأشكال ، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية ، أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سدى ؟ فلا يليق ذلك بحكمته ولا تعجز عنه قدرته [1].

(٧) تقرير المعاد بذكر كمال علم الله سبحانه ، وكمال قدرته ، وكمال حكمته:

ذكر ابن القيم – رحمه الله تعالى – هذا الدليل في شرحه لسورة « ق » فبين أن شبه المنكرين كلها تعود إلى ثلاثة أنواع :

أحدها : اختلاط أجزائهم بأجزاء الأرض على وجه لا يتميز ولا يحصل معه تميز شخص عن شخص .

الثاني أن القدرة لا تتعلق بذلك.

الثالث : أن ذلك أمر لا فائدة ولا حكمة فيه .

لذلك جاءت براهين المعاد في القرآن مبنية على ثلاثة أصول :

أحدها : تقرير كمال علم الرب سبحانه . كما قال في جواب من قال : ﴿من يحيي العظام وهي رميم . قل يحيها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم﴾ يس ٧٨-٧٩.

وقال : ﴿ قد علمنا ما تنقص الأرض منهم ﴾ ق : ٤ .

والثاني : تقرير كمال قدرته . كقوله

(١) ابن أبي العز الحنفي – شرح العقيدة الطحاوية ، مرجع سابق ٥٩٦/٢ بتصرف

﴿ أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ يس:٨١.

وقوله : ﴿ بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾ القيامة : ٤.

وقوله : ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير﴾ الحج : ٦ .

والثالث : كمال حكمته : كقوله : ﴿ وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ الدخان : ٥ .

وقوله : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون . فتعالى الله الملك الحق ﴾ الجاثية : ٢١.

فثبت بهذا أن المعاد معلوم بالعقل مع الشرع ، وأن كمال الرب تعالى وكمال أسمائه وصفاته تقتضيه وتوجبه ، وأنه منزه عما يقوله منكروه ، كما ينزه كماله عن سائر العيوب والنقائص [(١)].

وهذه الأصول الثلاث هي التي تتفرع منها الأدلة العقلية السابق ذكرها.

(٨) الأقسام على وقوع البعث :

لا تقتصر أدلة القرآن والسنة في إثبات المعاد على الأدلة العقلية بل تتنوع ، فمن ذلك الأقسام على وقوع البعث ، فقد أقسم الله سبحانه على وقوع البعث في مواضع كثيرة منها قوله سبحانه : ﴿ الله لا إله إلا هو ، ليجمعنكم إلى يوم

(١) ابن قيم الجوزية - الفوائد - محمد عثمان الخشت ، دار الكتاب العربي - بيروت (د.ط) ١٤١٧هـ - ١٩٩٣م : ص ٢٠-٢٢ بتصرف

القيامة لا ريب فيه ﴾ النساء : ٨٦ . كما أمر نبيه ﷺ بالأقسام على وقوع المعاد ووجوده في ثلاثة مواضع :

الأول : في سورة يونس في قوله تعالى : ﴿ ويستنبئونك أحق هو . قل إي وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين ﴾ يونس : ٥٣.

والثاني في سورة سبأ في قوله تعالى : ﴿ وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم ﴾ سبأ : ٣.

الثالث : في سورة التغابن في قوله تعالى : ﴿ زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير ﴾ التغابن : ٧[1].

(٩) ولا تقتصر أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية على إثبات المعاد بل إنها تبين كيفية وقوع المعاد ، وأنه للأرواح والأبدان معاً . وهذا فيه رد على القائلين بمعاد الأرواح فقط ومن ذلك :

قوله تعالى : ﴿ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون . يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين ﴾ النور : ٢٤-٢٥

وقوله تعالى . ﴿ اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم . وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون . ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنى يبصرون ﴾ يس . ٦٥-٦٦ .

وقوله تعالى ﴿ حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون قالوا لجلودهم لما شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله

---

(١) انظر : عماد الدين بن كثير تفسير القرآن العظيم مرجع سابق ٥٧٧/٣

الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون . وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعلمون . وذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين ﴾ فصلت ٢٠-٢٣ .

فلا أدل على بعث الأجساد التي كانت في الدنيا من هذه الآيات ، ذلك أنه لا يعقل أن تشهد تلك الجوارح في الإنسان من السمع والبصر والجلود بشيء لم تعمله في الدنيا ، ولم تباشر العمل فيه بنفسها ، والله يقول : ﴿ وقالوا لجلودهم ﴾ ولم يقل ﴿ لجلود ﴾ مما يدل على أن تلك الجلود هي التي كانت في الدنيا ، ولو أنها جلود أخرى لكانت تلك الشهادة باطلة ، ولكانت شهادة زور[(١)] .

ومما يد على ذلك من السنة النبوية المطهرة ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال : كنا عند رسول الله ﷺ فضحك ، فقال : هل تدرون مم أضحك ؟ قال : قلنا : الله ورسوله أعلم : قال : « من مخاطبة العبد ربه يقول : يا رب ألم تجرني من الظلم ؟ قال : يقول : بلى : قال : فيقول : فإني لا أجيز على نفسي إلا شاهداً مني قال : فيقول : كفى بنفسك اليوم عليك شهيداً ، وبالكرام الكاتبين شهوداً ، قال : فيختم على فيه ، فيقال لأركانه : انطقي ، قال : فتنطق بأعماله قال ثم يخلى بينه وبين الكلام ، قال : فيقول : بعداً لكن وسحقاً ، فعنكن كنت أناضل»[(٢)] .

ومن ذلك أيضاً حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ في ذكر النفحات التي تسبق قيام الناس من القبور ، وفيه : « ثم ينزل الله من السماء ماء فينبتون

---

(١) د. غالب عواجي - الحياة الآخرة - مرجع سابق : ١/١٤٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/٢٢٨٠ : ٢٩٦٩) كتاب .

كما ينبت البقل» قال : ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب ، ومنه يركب الخلق يوم القيامة »[1].

دلالة الإجماع وأقوال السلف على المعاد ، وبعث الأرواح والأجساد :

قال شارح الطحاوية عند استدلاله بهذا الحديث : « والقول الذي عليه السلف، وجمهور العقلاء : أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال : فتستحيل تراباً، ثم ينشئها الله نشأة أخرى ، كما استحال في النشأة ، فإنه كان نطفة ، ثم صار علقة ، ثم صار مضغة ، ثم صار عظاماً ولحماً ، ثم أنشأه خلقاً سوياً ، كذلك الإعادة ، يعيده الله بعد أن يبلى كه إلا عجب الذنب »[2].

دلالة الإجماع وأقوال السلف على المعاد ، وبعث الأرواح والأجساد :

انعقد الإجماع على إثبات المعاد ، وقد حكى الإجماع غير واحد من أهل العلم فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « فليعلم أن مذهب سلف الأمة وأئمتها أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب . وأن ذلك يحصل لروحه ولبدنه ، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة ، وأنها تتصل بالبدن أحياناً فيحصل له معها النعيم والعذاب . ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى أجسادها ، وقاموا من قبورهم لرب العالمين ومعاد الأبدان متفق عليه عند المسلمين ، واليهود والنصارى.

وهذا كله متفق عليه عند علماء الحديث والسنة»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٨٨١/٤ : ٤٦٥٥) كتاب

(٢) ابن أبي العز الحنفي شرح العقيدة الطحاوية مرجع سابق ٥٩٨/٢

(٣) شيخ الإسلام ابن تيمية مجموع الفتاوى مرجع سابق ٢٨٤/٤

وقال شارح الطحاوية : « ومحمد ﷺ ، لما كان خاتم الأنبياء ، وكان قد بعث هو والساعة كهاتين ، وكان هو الحاشر المقفي ، بين تفصيل الآخرة بياناً لا يوجد في شيء من كتب الأنبياء ، ولهذا ظن طائفة من المتفلسفة ونحوهم أنه لم يفصح بمعاد الأبدان إلا محمد ﷺ وجعلوا هذا حجة لهم في أنه من باب التخييل والخطاب الجمهوري والقرآن بين معاد النفس عند الموت ، ومعاد البدن عند القيامة الكبرى في غير موضع . وهؤلاء ينكرون القيامة الكبرى ، وينكرون معاد الأبدان ويقول من يقول منهم : إنه لم يخبر به إلا محمد ﷺ على طريق التخييل! وهذا كذب ، فإن القيامة الكبرى هي معروفة عند الأنبياء ، من آدم إلى نوح ، إلى إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وغيرهم عليهم السلام »[1].

وممن حكى الإجماع أيضاً ، ابن حزم ، فقال : « اتفق جميع أهل القبلة على تنابذ فرقتهم على القول بالبعث في القيامة وعلى تكفير من أنكر ذلك ومعنى هذا القول أن لمكث الناس وتناسلهم في دار الابتلاء التي هي الدنيا أمداً يعلمه الله تعالى ، فإذا انتهى ذلك الأمد مات كل مَن في الأرض ثم يحيي الله عز وجل كل من مات منذ خلق الله عز وجل الحيوان إلى انقضاء الأمد المذكور . ورد أرواحهم التي كانت بأعيانها إلى أجسادهم وجمعهم في موقف واحد وحاسبهم عن جميع أعمالهم ووفاهم جزاءهم ففريق من الجن والإنس في الجنة ، وفريق في السعير ، وبهذا جاء القرآن والسنن »[2].

---

(١) ابن أبي العز الحنفي شرح العقيدة الطحاوية - مرجع سابق : ٢/٥٨٩-٥٩٠.

(٢) ابن حزم الأندلسي - الفصل في الملل والأهواء والنحل : وضع حواشيه : أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٦/١٩٩٦م : ٢/٣٨٩.

وقال الشوكاني في المعاد : « والحاصل أن هذا أمر اتفقت عليه الشرائع ونطقت به كتب الله عز وجل سابقها ولاحقها ، وتطابقت عليه الرسل أولهم وآخرهم ، ولم يخالف فيه أحد منهم ، وهكذا اتفق على ذلك جميع أتباع الأنبياء من أهل الملل ، ولم يسمع عن أحد منهم أنه أنكر ذلك قط .

ولكن ظهر رجل من اليهود زنديق يقال له موسى بن ميمون اليهودي الأندلسي ، فوقع منه كلام في إنكار المعاد واختلف كلامه في ذلك فتارة يثبته وتارة ينفيه ، ثم هذا الزنديق لم ينكر مطلق المعاد إنما أنكر بعد تسليمه للمعاد أن يكون فيه لذات حسية جسمانية بل لذات عقلية روحانية ، ثم تلقى ذلك عنه من هو شبيه به من أهل الإسلام كابن سينا فقلده ، ونقل عنه ما يفيد أنه لم يأت في الشرائع السابقة على الشريعة المحمدية إثبات المعاد وتقليداً لذلك اليهودي الملعون الزنديق مع أن اليهود قد أنكروا عليه هذه المقالة ولعنوه وسموه كافراً»[1].

وقال الإيجي : « أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه ، وأنكرهما الفلاسفة »[2].

ثانياً : إبطال مذهب ابن سينا في الميعاد :

ذكرت في الفصل الأول أن ابن سينا قد بنى نظريته في معاد الأرواح على القول بجوهرية النفس روحانيتها وخلودها ، لهذا فإن الرد عليه يستلزم إبطال قوله في هذه المسائل ، وتقرير المذهب الحق فيها . وذلك كما يلي :

---

(١) محمد بن علي الشوكاني - إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات - ت: جماعة من العلماء - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م : ١٤

(٢) عضد الدين الأيجي - المواقف - ت : د. عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٧م : ٣/٤٧٦.

(١) حقيقة النفس :

هي جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد ، وسريان الدهن في الزيتون ، والنار في الفحم.

فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف ، بقى ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية ، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها ، وخرجت عن قبول تلك الآثار ، فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح[١].

ومن هذا التعريف يتضح أن النفس جسم مادي ، وهذا يخالف ما ذهب إليه ابن سينا من أنها جوهر روحاني . وقد دلت الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والعقل والفطرة على ماديتها خلافاً لمن قال بجوهريتها وروحانيتها.

وقبل ذكر الأدلة على ذلك : يجب توضيح أن لفظ الجوهر فيه إجمال ، فإذا قيل: هل النفس جوهر أم عرض ؟ لابد من الاستفصال ، وتبين مراد السائل من لفظ (عرض) و (جوهر) . ويلاحظ أن المراد بالجوهر هنا ، المعنى المعروف في اصطلاح المتكلمين وهو تقسيم الموجودات إلى جوهر وعرض ، ويريدون بالجوهر المتحيز ، أو الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ – وليس المراد به الجوهر في لغة العرب[٢].

---

(١) ابن قيم الجوزية - الروح - ت : يوسف علي بديوي - دار ابن كثير - دمشق - بيروت . الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م : ٤٢٢.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مرجع سابق ٩/٢٩٨-٢٩٩ بتصرف.

وعلى هذا فلابد من الاستفصال ، فإذا قيل النفس (جوهر) وأريد بالجوهر القائم بنفسه فهي جوهر . وإن قيل (النفس جسم) وأريد بالجسم ما يشار إليه فهي جسم ، وهذا المعنى صحيح.

أما إذا أريد بالجوهر (المتحيز) ، أو أريد بالجسم (المركب من الجواهر المفردة ، أو المادة أو الصورة) فهذا المعنى غير صحيح [1].

وقد دلت الأدلة على مادية النفس :

(١) الأدلة من القرآن الكريم :

من ذلك قوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها . فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ الزمر : ٤٢ .

ففي هذه الآية ثلاثة أدلة على مادية النفس : الإخبار بتوفيها ، وامساكها وارسالها .

وقوله تعالى : ﴿ ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون ﴾ الأنعام : ٩٣ إلى قوله تعالى : ﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴾ الأنعام : ٩٤.

وفي هذه الآية أربعة أدلة : أحدها : بسط الملائكة أيديها لتناولها .

الثاني : وصفها بالإخراج والخروج .

والثالث : الإخبار عن عذابها في ذلك اليوم .

الرابع : الإخبار عن مجيئها إلى ربها ، فهذه سبعة أدلة [2].

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية – مجموع الفتاوى – مرجع سابق : ٩/٣٠١-٣٠٢ بتصرف.

(٢) انظر : ابن قيم الجوزية – الروح – مرجع سابق : ٤٢٢-٤٢٤.

(٢) الأدلة من السنة النبوية :

قوله ﷺ : « إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها حين شاء »[١].

وفي الحديث دليلان : وصفها بالقبض والرد .

وقوله ﷺ : « إذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدانها.

قال حماد : فذكر من طيب ريحها وذكر المسك . قال : ويقول أهل السماء: روح طيبة جاءت من قبل الأرض ، صلى الله عليك وعلى جسد كنت تعمرينه ، فينطلق به إلى ربه عز وجل ، ثم يقول انطلقوا به إلا آخر الأجل » [٢].

وفي الحديث ستة أدلة :

أحدها قوله : تلقاه ملكان . الثاني قوله : فيصعدانها إلى السماء.

الثالث : قول الملائكة روح طيبة جاءت من قبل الأرض

الرابع : صلاتهم عليها الخامس : طيب ريحها

السادس : الصعود بها إلى الله عز وجل[٣].

(٣) الأدلة العقلية :

١- لو كانت الروح عبارة عن جوهر مجرد ليس بجسم ولا حالة فيه لكان قول القائل : خرجت ، وذهبت ، وقمت ، وجئت ، ونحو ذلك كله أقوالاً باطلة ، لأن هذه الصفات ممتنعة الثبوت في حق المجردات ، وكل عاقل يعلم صدق قوله وقول غيره ذلك ، فالقدح في ذلك قدح أظهر المعلومات فهو من باب السفسطة [٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه : (٢٧١٧/٦ : ٧٠٢٨) .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه : (٢٢٠٢/٤ : ١٤٢٤٣).

(٣) انظر : ابن قيم الجوزية – الروح – مرجع سابق : ٤٢٤ – ٤٤٥.

(٤) المرجع السابق : ٤٤٦ بتصرف.

٢- ولو كانت الروح مجردة ، وتعلقها بالبدن تعلق التدبير فقط ، كتعلق الملاح بالسفينة ، لأمكنها ترك تدبير هذا البدن واشتغالها بتدبير بدن آخر ، كما يمكن الملاح ذلك ، وفي ذلك تجويز تنقل النفوس من أبدان إلى أبدان . ولا يقال إن النفس اتحدت ببدنها فامتنع عليها الانتقال ، فاتحاد ما لا يتحيز بالمتحيز محال ، ولأنها لو اتحدت به لبطلت ببطلانه[1].

٣- لو كانت نفس الإنسان جوهراً مجرداً لا داخل العالم ولا خارجه . ولا متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه ولا مباينة له ولا مجانية ، لكان يعلم بالضرورة أنه موجود بهذه الصفة ، لأن علم الإنسان بنفسه وصفاتها أظهر من كل معلوم ، وأن علمه بما عداه تابع لعلمه بنفسه، ومعلوم قطعاً أن ذلك باطل ، فإن جماهير أهل الأرض يعلمون أن إثبات هذا الموجود محال في العقول شاهداً وغائباً ، فمن قال ذلك في نفسه وربه ، فلا نفسه عرف لا ربه عرف[2].

٤- أن عقول العالمين قاضية بأن الخطاب متوجه إلى هذه البنية وما قام بها وساكنها ، وكذلك المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب ولو أن رجلاً قال : المأمور والمنهي ، والممدوح والمذموم أو المخاطب والعاقل جوهر مجرد ليس في العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه لأضحك العقلاء على عقله ، ولأطبقوا

---

(١) ابن قيم الجوزية - الروح - مرجع سابق : ٤٤٧-٤٤٨ بتصرف.

(٢) المرجع السابق : ٤٤٨.

على تكذيبه ، وكل ما شهدت بدائه العقول وصرائحها ببطلانه ، كان الاستدلال على ثبوته استدلالاً على صحة وجود المحال[1].

(٢) هل الروح قديمة أو محدثة :

هذه المسألة زل فيها عالم ، وضل فيها طوائف من بني آدم ، وهدى الله اتباع رسول الله ﷺ فيها للحق المبين والصواب المستبين ، فأجمعت الرسل صلوات الله وسلامة عليهم على أنها محدثة مخلوقة مصنوعة مربوبة مدبرة . وهذا معلوم بالإضطرار من دين الرسل صلوات الله وسلامة عليهم، وقد انطوى عصر الصحابة والتابعين وهي القرون المفضلة على ذلك، من غير اختلاف بينهم في حدوثها وأنها مخلوقة[2]. وقد حكى إجماع العلماء على أنها مخلوقة غير واحد من أئمة المسلمين . مثل الإمام محمد بن نصر المروزي ، والإمام أبو محمد بن قتيبة ، والحافظ ابن منده، والإمام أحمد[3].

وقد دلت الأدلة على خلق الروح ، فمن ذلك :

(١) قوله تعالى : ﴿ الله خلق كل شيء ﴾ الزمر : ٦٢ . فهذا لفظ عام لا تخصيص فيه بوجه ما ، ولا تدخل في ذلك صفاته سبحانه ، فإنها داخلة في مسمى باسمه، فالله سبحانه وتعالى هو الإله الموصوف بصفات الكمال ، ومعلوم قطعاً روح ليست هي الله ، ولا صفة من صفته ، وإنما هي مصنوع من مصنوعاته ، فوقوع الخلق عليها كوقوعه على الملائكة والجن

---

(١) ابن قيم الجوزية - الروح - مرجع سابق : ٤٥١.

(٢) المرجع السابق : ٣٤٨-٣٤٩ بتصرف.

(٣) المرجع السابق : ٣٥١-٣٥٢.

والإنس[1].

(٢) قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ الأعراف : ١١٠ . وهذا الإخبار إما أن يتناول أرواحنا وأجسادنا كما يقوله الجمهور ، وإما أن يكون واقعاً على الأرواح قبل خلق الأجساد – كما يقوله من يزعم ذلك- وعلى التقدير فهو صريح في خلق الأجساد[2].

(٣) النصوص الدالة على خلق الملائكة ، وهم أرواح مستغنية عن الأجساد تقوم بها ، وهم مخلوقون قبل خلق الإنسان وروحه ، فإذا كان الملك الذي يحدث الروح في جسد ابن آدم بنفخته مخلوقاً ، فكيف تكون الروح الحادثة بنفخه قديمة؟[3].

(٤) النصوص الدالة على أن الله سبحانه كان ولم يكن شيء غيره ، كما ثبت في صحيح البخاري من حديث عمر أن بن حصين أن أهل اليمن قالوا : جئناك لنتفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان فقال : « كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء[4]. ، ثم خلق السماوات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء فلم يكن مع الله أرواح ولا نفوس قديمة يساوي وجودها وجوده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، بل هو الأول وحده لا يشاركه غيره في أوليته بوجه من الوجوه[5].

---

(١) ابن قيم الجوزية – كتاب الروح – مرجع سابق – ٣٥٤ بتصرف.

(٢) المرجع السابق : ٣٥٥.

(٣) المرجع السابق : ٣٥٧ .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه : (٦/٢٦٩٩ : ٦٩٨٧).

(٥) ابن قيم الجوزية – الروح – مرجع سابق : ٣٥٦-٣٥٧.

الرد على استدلال القائلين بقدم الروح :

احتج القائلون بقدم الروح من القرآن على قولهم ، لكنها عند التحقيق لا تدل على مرادهم فمن ذلك :

(١) قوله تعالى : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ الإسراء : ٨٥.

(أ) ليس المراد بالأمر في هذه الآية الطلب الذي هو أحد أنواع الكلام ، ليكون المراد أن الروح كلامه الذي يأمر به ، وإنما المراد بالأمر هنا : المأمور وهو عرف مستعمل في لغة العرب وفي القرآن منه كثير كقوله تعالى : ﴿ أتى أمر الله ﴾ النحل :١ ، أي مأموره الذي قدره وقضاه ، وقال له : كن . فليس في الآية السابقة ما يدل على أن الروح قديمة غير مخلوقة بوجه ما ،وقد قال بعض السلف في تفسيرها : جرى بأمر الله في أجساد الخلق وبقدرته استقر

(ب) وهذا التفسير على أن المراد بالآية روح الإنسان ، لكن الذي عليه السلف أن الروح المسؤول عنها ليست هي روح الإنسان ، بل هي الروح الذي أخبر الله عنه في كتابه أنه يقوم يوم القيامة مع الملائكة وهو ملك عظيم ، ويدل على ذلك سبب نزول الآية ، فقد ثبت في الصحيح أن سبب نزولها هو سؤال نفر من اليهود للرسول ﷺ عن الروح فأوحي إليه بهذه الآية : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ الإسراء:٨٥[1].

ومعلوم أنهم سألوه عن أمر لا يعرف إلا بالوحي ، وذلك هو الروح الذي عند الله لا يعلمها الناس .

(١) انظر الحديث في صحيح البخاري (٢٦٦١/٦ : ٦٨٧٢) .

وأما أرواح بني آدم فليست من الغيب ، وقد تكلم فيها طوائف من الناس من أهل الملل وغيرهم ، فلم يكن الجواب عنها من أعلام النبوة[1].

(٢) ومما استدلوا به إضافة الروح إلى الله تعالى بقوله ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ الحجر : ٢٩ .

الرد على استدلالهم :

أن المضاف إلى الله تعالى نوعان :

(١) صفات لا تقوم بأنفسها ، كالعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر فهذه إضافة صفة إلى موصوف ، فعلمه سبحانه وكلامه وقدرته ، صفات له غير مخلوقة .

(٢) إضافة أعيان منفصلة عنه ، كالبيت والناقة والعبد والرسول والروح. فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ، ومصنوع إلى صانعه لكنها إضافة تقتضي تخصيصاً وتشريفاً يتميز به المضاف عن غيره كبيت الله وإن كانت البيوت كلها ملكاً لله تعالى ، وكذلك ناقة الله والنوق كلها ملكه وخلقه . لكن هذه إضافة إلى الهيئة تقتضي محبتها لها وتكريمه وتشريفه بخلاف الإضافة العامة إلى ربوبيته حيث تقتضي خلقه وإيجاده . فالإضافة العامة تقتضي الخلق والإيجاد والخاصة تقتضي الاختيار . والله يخلق ما يشاء ويختار خلقه وإضافة الروح إليه من هذه الإضافة الخاصة لا العامة ، ولا من باب إضافة الصفات [2].

---

(١) ابن قيم الجوزية – الروح – مرجع سابق : ٣٧١-٣٧٢ بتصرف.

(٢) المرجع السابق : ٣٧١-٣٧٢ بتصرف.

(٣) خلود النفس :

اختلف الناس في مسألة موت النفس ، وهل تموت أم لا ؟ فقالت طائفة إنها تموت ،وقالت طائفة أخرى إنها لا تموت .

والصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة أن يقال : إن موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها ، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت. وإن أريد أنها تعدم وتضمحل وتصير عدماً محضاً فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية بعد خلقها في نعيم ، أو في عذاب . حتى يردها الله إلى جسدها[١]. وهذا يخالف ما ذهب إليه ابن سينا من أن الروح لا ترجع إلى الجسد ، وأن المعاد يكون للروح فقط ، فالذي عليه أهل السنة والجماعة أن الله جعل لابن آدم معادين وبعثين يجزي فيهما الذين أساءوا بما عملوا ، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى .

فالبعث الأول : مفارقة الروح للبدن ومصيرها إلى دار الجزاء الأول .

والبعث الثاني : يوم يرد الله الأرواح إلى أجسادها ، ويبعثها من قبورها إلى الجنة أو النار ، وهو الحشر الثاني ، ولهذا في الحديث الصحيح : « وتؤمن بالبعث الآخر »[٢]. فإن البعث الأول لا ينكره أحد وإن أنكر كثير من الناس الجزاء فيه والنعم والعذاب .

وقد ذكر الله تعالى هاتين القيامتين وهما الصغرى والكبرى في سورة المؤمنين وسورة الواقعة وسورة القيامة ، وسورة المطففين وسورة الفجر ، وغيرها من السور[٣].

---

(١) ابن قيم الجوزية - الروح - مرجع سابق : ١١٦-١١٧ بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (١٧٩٣/٤ : ٤٥٠١)، وهو جزء من حديث طويل.

(٣) ابن قيم الجوزية - الروح - مرجع سابق : ٢٠٣.

كما أن الروح إذا فارقت الجسد ، فإن صلتها لا تنقطع به ، فإن الله سبحانه قد جعل الدور ثلاثاً ، دار الدنيا ، ودار البرزخ ، ودار القرار ، وجعل لكل دار أحكاماً تختص بها ، وركب هذا الإنسان من بدن ونفس، وجعل أحكام دار الدنيا على الأبدان والأرواح تبعاً لها ، ولهذا جعل الأحكام الشرعية مرتبة على ما يظهر من حركات اللسان والجوارح ، وإن أضمرت النفوس خلافه .

وجعل أحكام البرزخ على الأرواح والأبدان تبعاً لها ، فكما تبعت الأرواح الأبدان في أحكام الدنيا فتألمت بألمها والتذت براحتها وكانت هي التي باشرت أسباب النعيم والعذاب تبعت الأبدانُ الأرواحَ في نعيمها وعذابها والأرواح حينئذ هي التي تباشر العذاب والنعيم .

فالأبدان هنا ظاهرة والأرواح خفية ، والأبدان كالقبور لها ، والأرواح هناك ظاهرة والأبدان خفية في قبورها ، تجري أحكام البرزخ على الأرواح فتسري إلى أبدانها نعيماً أو عذاباً ، وإن كان تجرد الروح في البرزخ أعظم وأقوى، إلا أنها متعلقة ببدنها لم تنقطع عنه كل الانقطاع .

فإذا كان يوم حشر الأجساد وقيام الناس من قبورهم ، صار الحكم والنعيم والعذاب على الأرواح والأجساد ظاهراً بادياً أصلاً[1] .

وبهذا يتضح بطلان مذهب ابن سينا في المعاد الروحاني ، فهو يتفق مع أهل السنة في خلود الروح ، إلا أنه يقطع كل صلة لها بالجسد بعد مفارقته ، وهذا غير صحيح ، بل الصواب أن للروح تعلق بالبدن في كل دار من الدور الثلاثة ، وأن الحشر والبعث يكون لها وللجسد.

---

(١) ابن قيم الجوزية - الروح - مرجع سابق : ١٨١-١٨٢ بتصرف.

تعقيب

نلاحظ – في الفصل السابق – أن عقيدة المعاد وبعث الأرواح والأجساد ، من العقائد المسلم بها عند أهل السنة والجماعة ، فالأدلة من الكتاب والسنة والإجماع العقل تثبتها ، وترد على ما ذهب إليه القائلون بحشر الأرواح فقط .

قال الإمام بن القيم رحمه الله تعالى :

هذا الذي قاد ابن سينا والألى ... قالوا مقالته إلى الكفران

لم تقبل الأذهان ذا وتوهموا ... أن الرسول عناه بالإيمان

هذا كتاب الله أنى قال ذا ... أو عبده المبعوث بالبرهان

أو صحبه من بعده أو تابع ... لهم على الإيمان والإحسان

بل صرح الوحي المبين بأنه ... حقاً مغير هذه الأكوان

فيبدل الله السماوات العلى ... والأرض أيضاً ذات تدبيلان

وهما كتبديل الجلود لساكني ... النيران عند النضج من نيران

وكذاك يقبض أرضه وسماءه ... بيديه ما العدمان مقبوضان

وتحدث الأرض التي كنا بها ... أخبارها في الحشر للرحمن

وتظل تشهد وهي عدل بالذي ... من فوقها قد أحدث الثقلان

أفيشهد العدم الذي هو ... كاسمه لا شيء ، هذا ليس في الإمكان

لكن تسوى ثم تبسط ثم ... تسهد ثم تبدل وهي ذات كيان

وتمد أيضاً مثل مد أديمنا ... من غير أودية ولا كثبان

وتقيء يوم العرض من أكبادها ... كالأسطوان نفائس الأثمان

كل يراه بعينه وعيانه ... ما لامرئ بالأخذ منه يدان[1] .

---

(١) أحمد بن إبراهيم بن عيسى – توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم– ت : زهير الشاويش المكتب الإسلامي – بيروت – الطبعة الثالثة – ١٤٠٦هـ ١/٨٦–٨٧.





الفصل الثالث

نقد مذهب ابن سينا
عند المتكلمين والفلاسفة

تمهيد :

ذكرت في الفصل السابق إجماع جميع الفرق على إثبات المعاد الجسماني ، فأصحاب الفرق والمقالات لا يوافقون ابن سينا فيما ذهب إليه ، كذلك فإن بعض من سلك سبيل الفلسفة قد انتقده فيما ذهب إليه . لذلك كان هذا الفصل الذي أبين فيه نقد المتكلمين والفلاسفة لابن سينا ورأيه في المعاد ، وذلك من جانبين :

الأول : نقد المتكلمين للمعاد الروحاني .

الثاني : نقد الفلاسفة ، وأخص منهم الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة).

أولاً : نقد المتكلمين لمذهب ابن سينا في المعاد :

تصدى علماء الكلام للرد على الفلاسفة في مسألة المعاد الروحاني ، وقد وقع الخلاف بينهم هم أنفسهم، هل المعاد جسماني أو روحاني ، أو جسماني وروحاني معاً . فالمتكلمون الذين ينفون النفس الناطقة المجردة يقولون إن المعاد جسماني ، أما المتكلمون الذين يثبتون الروح أنها منفصلة عن الجسم مجردة يقولون إن المعاد جسماني وروحاني معاً ، من ذلك الغزالي ، والحليمي من الأشاعرة، ومعمر من المعتزلة ، وبعض الصوفية، والإمامية[1].

بل إن المتكلمين يرون أنه لا يمكن الجمع بين القرآن وقول ابن سينا ، كما قالرازي « واعلم : أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حق : متعذر لأن من خاض في علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة في القرآن ليس بحيث يقبل التأويل[2].

ومن أبرز ما يرد به المتكلمون على ابن سينا ، ما يلي :

(١) أن المعاد الجسماني ممكن في ذاته ، أي أنهم يستندون على فكرة الإمكان، وهذه الفكرة قد نقدها شيخ الإسلام – رحمه الله تعالى – ، وبين أنها فكرة قاصرة ، فلابد من إثبات قدرة الله تعالى على البعث مع إثبات إمكانه .

ويستند المتكلمون في قولهم بإمكان البعث على نصوص نقلية مثل قوله تعالى : ﴿ قال من يحي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول

---

(١) الأيجي – المواقف – مرجع سابق – ٤٧٩/٣ – ٤٨٠ بتصرف، وسالم مرشان – الجانب الإلهي عند ابن سينا – مرجع سابق ٣٣٠ .

(٢) فخر الدين الرازي – الأربعين في أصول الدين – مرجع سابق ٥٥/٢

مرة . وهو بكل خلق عليم ﴾ يس : ٧٨-٧٩ ، وقوله تعالى : ﴿ أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ يس : ٨١ .

ونحوها من النصوص التي سبق ذكرها عند الاستدلال على ثبوت المعاد في الفصل الثاني .

ولما كانت هذه الفكرة قاصرة لا تفي بالمطلوب ، فإنني لن أفصل فيها ، بل سأذكر نماذج من استدلال المتكلمين بها:

(أ) قال الرازي : إن إثبات الجواز مبني على ثلاث مقدمات :

إحداها : إثبات أن إعادة المعدوم جائزة ، وإثبات أن الأجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت .

وثانيها : أنه تعالى قادر على جميع الممكنات .

وثالثاً : أنه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية وإذا كذلك فأجزاء الأبدان وإن صارت تراباً واختلط بعض الأجزاء بالبعض ، إلا أنه تعالى لما كان عالماً بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالماً بأن الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني ، مجموعهما هو قلب «زيد» الطيع .

وإذا ثبت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أن المعاد الجسماني جائز عقلاً ، لأن لما كان في نفسه ممكن الوجود ، وكان الله تعالى قادراً على جميع الممكنات ، لزم كونه تعالى قادراً عليه . وإذا كان عالماً بجميع المعلومات فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصي[1].

(١) فخر الدين الرازي الأربعين في أصول الدين مرجع سابق ٥٦/٢ بتصرف.

وقد ذكر الرازي هذا الدليل ومقدماته الثلاث في معالم أصول الدين[1].

(ب) **وقال الجويني** : « فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه ، ويدل عليه السمع أيضاً ... وكل حادث عدم ، فإعادته جائزة ، ولا فصل بين أن يكون جوهراً أو عرضاً ... فإذا سألنا الدليل على جواز الإعادة استثرناه من نص الكتاب ، وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى ، كما قال تعالى رداً على منكري البعث : ﴿ قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ يس ٧٨-٧٩ . ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها ، فإن ما جاز وجوده جاز مثله .. فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره »[2].

(٢) أن العقل قد دل على إثبات المعاد الجسماني ، وذلك من وجهين :

الأول : أنا نرى في دار الدنيا مطيعاً وعاصياً ، ومحسناً ومسيئاً ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا ، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه في الدنيا ، فإن لم يكن حشر ونشر ، يصل فيه الثواب إلى المحسن ، والعقاب إلى المسيء ، لكانت هذه الحياة الدنيوية عبثاً ، بل سفهاً.

---

(١) انظر فخر الدين الرازي - معالم أصول الدين - ت : د. سميح دغيم - دار الفكر اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٩٢م : ٨٩-٩٠.

(٢) عبد الملك الجويني - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - ت : د. محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم حميد - مكتبة الخانجي -مصر - (د. ط . ت) : ٢٧١-٢٧٢.

الثاني : أنه تعالى خلق الخلق ، إما للراحة ، وإما للتعب والألم ، أولاً للراحة ولا للتعب ، لا جائز أن يقال : خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن الرحيم ، الغني عن الخلق ، ولا جائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم ، لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصلاً .

فدل على أنه تعالى إنما خلقهم للراحة ، ثم إن هذه الراحة إما أن تكون في هذا العالم أوفى عالم آخر ، ولا يجوز أن تكون في هذا العالم لأن الذي يظنه الإنسان لذة في هذا العالم ليس بلذة بل دفع للألم . فلذة الأكل – مثلاً – هي على الحقيقة دفع لألم الجوع ، ولو قدر أنه يحصل في هذا العالم لذة جسمانية فهي قليلة ، والغالب إما دفع الألم أو الألم ، وليس من الحكمة إلقاء الحيوان في بحر الآلام المكروهات لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات .

ولما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم ، فلابد من القطع بوجود عالم آخر ، بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود . وذلك هو الدار الآخرة[1].

(٣) أما حجة الفلاسفة في إنكار معاد الأجساد ، وهي أنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار المأكول جزءاً منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيها وهو محال أو في أحدهما . فلا يكون الآخر معاداً بعينه . فقد أجاب عليها المتكلمون ، فقالوا : إن المعاد إنما هو للأجزاء الأصلية ، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء . وهذه هي للآكل فضل ، فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه[2].

---

(١) فخر الدين الرازي - الأربعين في أصول الدين - مرجع سابق : ٢/٦٣-٦٤ بتصرف

(٢) الأيجي - المواقف - مرجع سابق ٣/٤٧٤

(٤) وأما قولهم أن بعث الأجسام – في الحجة السابقة – هو قول بالتناسخ ، فأجاب عنه المتكلمون بقولهم : « إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول ، وإن سمي مثل ذلك تناسخاً ، كان النزاع في مجرد الاسم ، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن ، بل الأدلة قائمة على حقيقتها سواء سمي تناسخاً أم لا»[1].

---

(١) سعد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام - ت : كلود سلامة - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق - (د.ط) - ١٩٧٤م - ١٠٩

ثانياً : نقد الغزالي لمذهب ابن سينا في المعاد :

ذهب الغزالي إلى نقد الفلاسفة ، وبذل في ذلك أقصى جهده ، فإذا طالعنا الكثير من كتبه كتهافت الفلاسفة ، والمنقذ من الضلال وقواعد العقائد ، والاقتصاد في الاعتقاد وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، وغيرها ، وجدناه حريصاً على إبراز موقف الفلاسفة ومهاجمتهم ، فالكثير من كتبه يتعرض لموضوع المعاد ومنها ما يتضمن عرضاً لموقف الفلاسفة ثم الهجوم على رأيهم في هذه المسألة ، ومنهم ما يقتصر على القول بتكفير الفلاسفة في موقفهم من المعاد.

فإذا كان الغزالي يقتصر – مثلاً في كتاب كالمنقذ من الضلال ، أو كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة – على إشارة بسيطة إلى موضوع المعاد ثم يعلن كفر الفلاسفة ، فإنه في كتاب كتهافت الفلاسفة ، يفيض في دراسة الموضوع – موضوع المعاد – مبيناً بالتفصيل موقف الفلاسفة ، مركزاً بصفة خاصة على ابن سينا ثم معلناً بعد ذك لمخالفته لهم .

وقد اهتم الغزالي في هذا الكتاب خاصة ، تهافت الفلاسفة – بدراسة موضوع المعاد . فهو حين يبحث في المسألة السادسة عشرة من المسائل العشرين في كتابه ، يعدد رؤوس الموضوعات المتعلقة بهذا المجال التي يخالفهم فيها[1] . وهي : قولهم إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة في الجسم ، وأن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، في حال الموت ، وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي ، وقولهم :

(١) د. محمد عاطف العراقي – مذاهب فلاسفة المشرق : ٢٣٩-٢٤٠ بتصرف .

الساقط من اصل

المصدر من ١٥٤ الى ١٦٩

إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها . وقولهم : يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد[1] .

ثم يتعرض بعد ذلك في استفاضة لدراسة موضوع من هذه الموضوعات .

فيخصص المسألة الثامنة عشرة لتعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه.

وفي المسألة التاسعة عشرة يذهب إلى إبطال قولهم بأن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها[2] .

لكنه يقرر في تلك المسألة أن النفس إذا انقطعت علاقتها بالبدن ، انعدمت – النفس – ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع في المعاد[3] . والغزالي بقوله هذا ، ينكر حياة البرزخ وما فيها من عذاب ونعيم ، وقد مر في الفصل الثاني أن دار البرزخ هي الدار الثانية التي تقع بين دار الدنيا ودار الآخرة.

وأن الأحكام فيها تقع على الأرواح ، والأبدان تبع لها ، وقد دلت الأدلة الكثير على إثبات عذاب القبر ونعيمه ، وعذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ ونعيمه وهو ما بين الدنيا والآخرة ، قال تعالى : ﴿ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ﴾ المؤمنون : ١٠٠ [4]

---

(١) الغزالي تهافت الفلاسفة – ت : أ. سليمان دنيا دار المعارف بمصر القاهرة الطبعة الخامسة (د.ت) : ٢٣٦ .

(٢) د. محمد عاطف العراقي – مذاهب فلاسفة الشرق – مرجع سابق – ٢٤٠.

(٣) الغزالي – تهافت الفلاسفة مرجع سابق : ٢٧٦

(٤) ابن قيم الجوزية - الروح - مرجع سابق ٢٠١

وساق الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى الأدلة على إثبات عذاب القبر ونعيمه وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة ، وأنها تتصل بالبدن أحياناً ويحصل له معها النعيم أو العذاب ، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى الأجساد ، وقاموا من قبورهم لرب العالمين ، كما رد على منكري عذاب القبر[1].

وعوداً إلى كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة ، نجده يخصص المسألة العشرين – وهي المسألة الأخيرة من كتابه لإبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور ، وسائر ما وعد به الناس ، وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هي أعلى رتبة من الجسمانيين[2].

وكلام الغزالي في هذه المسألة : هو المقصود هنا لذلك يجب التفصيل فيه كالتالي[1]:

أولاً : يبدأ الغزالي بسرد معتقد الفلاسفة في الأمور الأخروية، فهم يعتقدون أن النفوس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما في لذة أو في ألم ، وتتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة ، فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة ، أما الألم المنقضي ، فهو للنفوس الكاملة الملطخة ، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية فالكمال بالعلم ، والزكاء بالعمل .

---

(١) انظر : ابن قيم الجوزية – الروح – مرجع سابق : ١٥٥-٢٠٤.

(٢) د. محمد عاطف العراقي – مذاهب فلاسفة المشرق – مرجع سابق : ٢٤٠.

ووجه الحاجة إلى العلم، أن القوة العقلية ، غذاؤها ولذاتها في درك المعقولات . وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات ، البدن وشواغله ، وحواسه وشهواته .

ويبرر الفلاسفة تقديمهم اللذات العقلية على الجسمانية بأمرين :

الأول : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير والبهائم وليست لها اللذات الجسمية من أكل وشرب ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي خصت به أنفسها في اطلاعها على حقائق الأشياء .

الثاني : أن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية ، وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية .

أما وجه الحاجة إلى العمل فلزكاء النفس . فإن النفس في هذا البدن مصدودة عن درك حقائق الأشياء لاشتغالها ونزوعها إلى شهواتها.

كما زعموا أن من مات فقد قامت قيامته ، وأما ما ورد في الشرع من الصور الحسية . فالقصد به ضرب الأمثال ، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات، فمثل لهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم .

ثانياً : بعد أن قرر مذهبهم ، بدأ الغزالي في الرد عليهم

(١) فيذكر أولاً أن أكثر هذه الأمور ليست مخالفة للشرع.

فهو لا ينكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات . ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة الأبدان ، ولكنه يقرر أن ذلك عرف بالشرع إذ قد ورد الشرع بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس . وإنما ينكر عليهم دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

---

(١) انظر : تهافت الفلاسفة مرجع سابق : ٢٨٢ - ٣٠٦ ، واكتفى بهذه الإحالة عن الإحالة لكل فقرة يرد ذكرها من التهافت

(٢) ثم يذكر ما خالف الشرع من قولهم وهو :

١- إنكار حشر الأجساد.

٢- إنكار اللذات الجسمانية في الجنة.

٣- إنكار الآلام الجسمانية في النار.

٤- إنكار وجود الجنة والنار كما وصف القرآن .

(٣) وقد ذكر في رده على الفلاسفة لما فرقوا بين السعادة أو الشقاوة الروحانية والجسمانية . بأنه ليس هناك أي مانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية.

وأما الآية التي استدلوا بها على ولهم باللذات الروحانية ، وهي قوله تعالى: ﴿ فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ﴾ السجدة : ١٧ ، فقد أبطل استدلالهم بها ، وقال إن المراد بذلك أنه لا يعلم أحد جميع اللذات .

(٤) أما قولهم بأن ما ورد في الشرع من أخبار اليوم الآخر. إنما هي أمثال ضربت لتفهيم عوام الخلق ، وأنها تقاس على آيات الصفات التي لا تدركها العقول لذلك تأول .

فقد أجاب عليه بأن التسوية بين آيات المعاد ، وآيات الصفات تحكم ، فالصفات تحتمل التأويل ، أما آيات المعاد فقد بلغت مبلغ التواتر فلا تحتمل التأويل .

كما أن العقول قد دلت على استحالة المكان والجهة واليد ونحوها ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، أما أمور الآخرة ، فليست محالاً في قدرة الله

تعالى، فيجب إجراؤها على ظاهر الكلام[1].

(٥) وقد رد على قولهم بأن الدليل العقلي قد دل على استحالة بعث الأجساد بإبطال هذا القول بل قد دل الدليل العقلي على ذلك ، كما جاء به الشرع. بل طالبهم بالدليل على قولهم موضحاً أنهم قد سلكوا في استدلالهم العقلي على استحالة بعث الأجساد مسلكين :

المسلك الأول :

أن تقدير عودة الروح إلى البدن ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) أن الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التي فيه عرض قائم به ، كما هو مذهب بعض المتكلمين ، أما النفس التي هي قائمة بنفسها ومديرة للجسم، فلا وجود لها ، ومعنى الموت هو انقطاع الحياة ، ومعنى المعاد هو إعادة الله البدن الذي انعدم وإعادة الحياة التي انعدمت .

وهذا القسم ظاهر البطلان عندهم ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فإن استئناف خلقها هو إيجاد (لمثل) ما كان لا (لعين) ما كان .

(٢) أن النفس موجودة تبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها .

وهذا القسم محال عندهم ، لأن بدن الميت يستحيل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماءً أو بخاراً وهواءً .

---

(١) قال الغزالي ، هذا الكلام بناء على معتقده في تأويل آيات الصفات ، ولكن مذهب أهل السنة والجماعة خلاف ذلك ، فآيات الصفات يجب الإيمان بها ، وإجراؤها على ظاهرها وإن كانت العقول لا تدرك كيفياتها ، بل تدرك معانيها ، وكان الأولى به أن يثبت آيات الصفات ولا يأولها ، كما أثبت آيات المعاد ولم يأولها فالقول فيهما واحد . وهذا هو الباب الذي تسلط منه الباطنية على نفاة الصفات فكما أول هؤلاء آيات الصفات ، فقد أول الباطنية آيات المعاد .

(٢) أن النفس ترد إلى أي بدن سواء كانت تلك الأجزاء عينها أو غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث أن النفس تلك النفس ، أما المادة ، فلا يلتفت إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بالمادة بل بالنفس .

وهذا القسم محال عندهم أيضاً من وجهين :

الأول : أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة في مقعر فلك القمر ، ولا يمكن عليها مزيد وهي متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفي بها .

الثاني : أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة ولا يكون الإنسان إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاط ، فقد يتوارد على البدن الواحد نفسان ، وهذا هو التناسخ ، وهو باطل .

المسلك الثاني :

قالوا : ليس من المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً تتعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر ثم تجتمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة حتى تكتسب صورة القطن .

ثم يكتسب القطن صورة الغزل ، ثم يكتسب الغزال الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة.

والقول بأن قلب الحديد ثوباً منسوجاً دون المرور بهذه الأطوار على سبيل الترتيب ، محال.

ويجوز أن يخطر ببال الإنسان أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع فجأة دفعة واحدة، وإذا

عقل هذا فالإنسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو تراب محض لم يكن إنساناً، بل لا يتصور أن يكون إنساناً إلا أن يكون متشكلاً بهذا المخصوص ، مركباً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط ، وهذه تتركب بدورها ما على الترتيب .

فلا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لترد النفس إليه ، إلا بهذه الأمور .

ويورد الفلاسفة – هنا – تساؤلات فيقولون : أفينقلب التراب إنساناً بأن يقال له كن ؟ أو بأن تمهد أسباب انقلابه في هذه الأدوار ؟ وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الإنسان في رحم ، ثم يتخلق مضغة ثم علقة ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم كهلاً ، ثم شيخاً .

فقول القائل : يقال له كن فيكون ، غير معقول ، فالتراب لا يخاطب ، وانقلابه إنساناً دون تردده في الأطوار محال وتردده في الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال فيكون البعث محالاً .

(٦) بعد أن أورد الغزالي دليل الفلاسفة العقلي في استحالة بعث الأجساد ، وفصل في مسلكيه ، فإنه يتصدى بعد ذلك للاعتراض عليهم .

أما المسلك الأول : فقد كان رده عليهم كالتالي :

(أ) بم تنكرون على من اختار القسم الأخير ، ورأى أن النفس باقية بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه[1] ، فإن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع، في قوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أموات . بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ آل عمران : ١٦٩ .

---

(١) مر في الفصل الثاني بيان حقيقة النفس وأنها جسم نوراني ، وهل يطلق عليها جوهر أم لا فليراجع ص : ٥٥ – ٥٦.

والشرع قد دل مع ذلك – على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن بردها إلى أي بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو غيره ، أو من مادة أستؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذك عوداً لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً .

(ب) وأما التعليل يكون النفوس غير متناهية والمواد متناهية فإن هذا محال لا أصل له ، وهو مبني على قولكم بقدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام . أما عند من لا يعتقد قدم العالم – وهو الصواب – فالنفوس عنده متناهية، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلمنا أنها أكثر، فالله تعالى قادر على الخلق وإنكاره إنكار لمقدرة الله تعالى على الخلق سبحانه.

(ج) أما الوجه الثاني : وهو القول بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمي تناسخاً أو لم يسم .

ونلاحظ من الاعتراض السابق ، أن الغزالي يرى أن رد النفس يكون إلى أي بدن كيفما اتفق ، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها ، وهذا يخالف الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة، والذي عليه أهل السنة والجماعة ، وقد مر في الفصل الثاني الأدلة على إثبات المعاد للأجساد والأرواح وأن الجسد الأول بعينه هو الذي يبعث،

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – هل تبعث هذه الأجساد بعينها ، فأجاب : « وهذه الأجساد هي التي تبعث كما نطق به الكتاب والسنة »[1].

أما المسلك الثاني، فقد رد عليه بالتالي :

(أ) أنا لا نسلم أن الترقي في هذه الأطوار لابد منه ، حتى يصير بدن إنسان ، كما لابد منه حتى يصير الحديد عمامة فإنه لو بقى حديداً ، لما كان ثوباً، بل لابد أن يصير قطناً ، مغزولاً ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ، ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاز اللحم وإنباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه ، بل النظر في أن الترقي في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان – عندنا – .

أما الأول : فإن العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها.

وأما الثاني : فنقول : إن ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو هذا المعهود ، بل في خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب لم يطلع عليها ، وينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده.

فلو لم يترك إنسان المغناطيس وجذبه للحديد ، وحكي له ذلك لأنكره ، فإذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر على الإحاطة بعجائب القدرة .

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مرجع سابق - ٣١٦/٤.

وكذلك الملاحدة المنكرون للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى فيهم ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على جحودهم تحسراً لا يغنيهم ، ويقال لهم : ﴿ هذا الذي كنتم به تكذبون ﴾ المطففين : ١٧.

(ب) أن هؤلاء الفلاسفة بإنكارهم البعث ، قد حصروا أسباب الوجود فيما شاهدوه ، وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث ، مطر قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأي بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشتبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ؟ فليس لهذا الإنكار مستند إلا الاستبعاد المجرد.

ويلاحظ على نقد الغزالي السابق – لابن سينا في المعاد أنه لا يخلو من ملاحظات ، بينت بعضاً منها عند النقد وأشير إلى بعضها[1] ، فمنها :

(١) يلاحظ أن منهجه في الرد هو منهج سلب يثير الإشكاليات ولا يرد عليها ، ومن ذلك اعتراضه على الفلاسفة بحصرهم للذات في الروحانية بقوله :

« فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة ؟».

ولما ذكر دليلهم العقلي بمسلكيه ، واجه كل مسلك بالاعتراض عليه كما مر سابقاً .

(١) استفدت هذه الملاحظات من المحاضرات .

(٢) أنه يعلي من شأن اللذات الروحانية على الجسمانية يوم القيامة ، وذلك في قوله : « أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظم من المحسوسات» وبذلك فهو يؤكد آراء ابن سينا في المعاد النفسي وأنه لا يخالف الشرع .

(٣) إنكاره لحياة البرزخ كما مر سابقاً .

(٤) موافقته على إطلاق كلمة (التناسخ) على البعث الروحي والجسمي — على الرغم من أن التناسخية شرعاً هم منكري البعث — وذلك في قوله:« وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا التناسخ ، فلا مشاحة في الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمي تناسخاً ، أو لم يسم تناسخاً».

(٥) تأكيده على أن المعاد جسماني لا روحاني ، متوهماً في هذا أنه يخالف الفلاسفة ، بينما هو يخالف الشرع ، إذ أن المعاد جسماني وروحاني معاً.

ثالثا :

النبوة عند ابن سينا
فى
ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

التمهيـــــد

وفيه مبحثـــــــــــــــان:-

المبحث الأول : تعريف الوحي والنبوة في اللغة و الاصطلاح

المبحث الثاني : معنى الفلسفة عند ابن سينا وطريقته في إيضاحها

(المذهب المشهور والمستور)

المبحث الأول

تعريف الوحي والنبوة في اللغة والاصطلاح

الوحي في اللغة :-

الوحي مصدر ، يقال وحيت إليه وأوحيت إليه ، ومادة الكلمة تـــدل علـــى معنيين أصليين هما : الإعلام في خفاء والســـرعة ، والعجلـــة ف (الإشـــارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام ، والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غـيوك وحي)[1].

ويدخل في ذلك وسوسة الشيطان (وفي حديث أبي بكر ((الوحا الوحـا))أي السرعة السرعة ، ويمد ويقصر يقال توحيت توحياً إذا أسرعت) [2].

ولذا قيل في معناه : الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفـــى على غيره ، وهذا معنى المصدر .

ويطلق ويراد به الموحي أي بمعنى اسم المفعول

الوحي في الاصطلاح :-

أولاً : الاصطلاح السلفي (أهل السنة والجماعة)

الوحي في الاصطلاح السلفي معنى عام يطلق إلى عدة صور من الأعلام الخفـي الموافق لوضع اللغة .

وعلى ذلك فالوحي عند أهل السنة والجماعة يتناول نوعين من الوحي ، وحي الرحمن ووحي الشيطان .

([1]) الفيروز آبادي : القاموس المحيط ، مادة (وحي) ٣/ ٣٢٠ ، وانظر ابن منظور : لسان العرب مادة (وحي) (ط) دار المعارف تحقيق جماعة من العلماء، ٨/٤٧٨٧ -٤٧٨٨

([2]) ابن الأثير النهاية في غريب الحديث والأثر ، (باب الواو مع الحاء) ٥/١٦٣ ، تحقيق طاهر الزاوى ومحمود الطناحي ، (ط) المكتبة العلمية بيروت

أ) وحي الرحمن :- يتناول نوعين من الوحي :

١- وحي عام

٢- ووحي خاص

الوحي العام : -

وعن الوحي العام يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (وليس كل من أوحي إليــه الوحي العام يكون نبياً فإنه قد يوحي إلى غير الناس ...) [1] .

لذلك فالوحي العام يتناول صور عديدة منها :-

١- الوحي إلى غير ذات الأرواح : قال تعالى : ((يومئذٍ تحدث أخبارها بــأن ربك أوحى لها)) [الزلزلة :] وقوله تعالى : ((وأوحى في كل سماء أمرهــــا)) [السجدة ١٢].

٢-الوحي إلى الحيوان وهو بمعنى الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل قال تعــلى : ((وأوحي ربك إلى النحل أن تخذي مـــن الجبـــال بيوتـــاً ومـــن الشـــجر ومما يعرشون)) [النحل ٦٨] .

٣- الوحي إلى الثقلين

وهذا النوع يتناول عدة صور :

١- الوحي إلى النساء : كالوحي إلى أم موسى قال تعالى :(وأوحينـــا إلى أم موسى أن أرضعيه ...)) [القصص :٧] ، وكتكليم الملائكة لمـــريم بنـــت عمران ، وسارة زوجة إبراهيم عليه السلام والبعض يرى أن هذا النوع من الوحي هو أنباء لهن كابن حزم [2] .

وغيره من الفلاسفة ؛ لكن هذا القول مردود بقوله تعالى : ((وما أرسلنا مـــن قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم)) [النحل ٤٣] .

---

(1) شيخ الإسلام ابن تيمية · النبوات ص٢٧٢ . تحقيق محمد عبد الرحمن عوض ، دار الريان

(2) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/١٨٦-١٨٨، وضع حواشيه أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٦هـ

ويعارض ابن حزم أيضاً بقوله :

(لم يدع أحد أن الله أرسل امرأة ، وإنما الكلام في النبوة دون الرسالة) [1] .

ويرد ابن تيمية على هذا القول : بأن (النبي هو الذي ينبئه الله وهو ينبئ بما أنبأ الله به فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول وأما إذا كان يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول قال تعالى : ((وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته)) [الحج : ٥٢] وقوله ((من رسول ولا نبي))

فذكر إرسالاً يعم النوعين [2] أي أن الإرسال يقع على الأنبياء كما يقع على الرسل .

٢- الوحي إلى الجن :

يقول شيخ الإسلام : (أما عموم الملائكة والرياح والجن فإن إرسالها لتفعل فعلاً لا لتبليغ رسالة) [3] .

٣- الوحي إلى جماعة أو أفراد كالوحي إلى الحواريين قال تعالى : ((وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي)) [المائدة : ١١١] .

قال ابن كثير : (قيل المراد بهذا الوحي وحي الهام .. وهكذا قال بعض السلف في هذه الآية ((إذا أوحيت إلى الحواريين ...)) أي الهموا ذلك فأمتثلوا ...) [4].

---

(1) ابن حزم : المرجع نفسه ١٨٦/٣ .

(2) ابن تيمية : النبوات ص٢٨١ مرجع سابق

(3) ابن تيمية : النبوات ص٢٨٣ مرجع سابق

(4) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ١٠٩/٢ ، دار الجيل بيروت ١٤١٠هـ.

وهذا النوع أيضاً(يتناول وحي الأنبياء وغيرهم كالمحدثين الملهمين كمـــا في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((قد كـــان في الأمـــم قبلكم محدثون فإن يكون في أمتي أحد فعمر منهم)) [1].

وقال عبادة بن الصامت رؤيا المؤمن كلام يكلم به الـــرب عبـــده في منامـــه فهؤلاء المحدثون الملهمون المخاطبون يوحي إليهم هذا الحديث الذي هو لهـــم خطاب وإلهام وليسوا بأنبياء معصومين مصدقين في كل ما يقع لهم ، فإنه قـــد يوسوس لهم الشيطان بأشياء لا تكون من إيحاء الرب بل من إيحاء الشـــيطان وإنما يحصل الفرقان بما جاءت به الأنبياء فهم الذين يفرقون بين وحي الرحمـــن ووحي الشيطان)[2].

٦- الوحي إلى الأنبياء

وهو من أنواع الوحي العام وهذا النوع هو الوحي الخاص : وهو إعلام مـــن الله عز وجل لمن اصطفاه الله من البشر بالنبوة والرسالة وقد يكون بواســـطة وبدون واسطة

قال ابن حجر في تعريف هذا النوع هو : (الإعلام بالشرع) [3] .

والفرق بينهم وبين غيرهم من المحدثين الملهمين كما سبق قبل قليل أنهم أنبيـــاء اصطفاهم الله بالنبوة والعصمة والصدق في كل ما يقع لهم ويفرقون بين وحـــي

([1]) متفق عليه رواه البخاري في كتاب فضائل الصحابة / باب مناقب عمر بن الخطاب ، رقم الحديث (٣٢٨٢) [صحيح البخاري ١٢٧٩/٣] مراجعة د : مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير اليمامة – بيروت ١٤٠٧ هـ ؛ ورواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة / باب فضائل عمر [صحيح مسلم ١٨٦٤/٤] ، مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء التراث العربي – بيروت ١٣٧٤ هـ

([2]) ابن تيمية : النبوات ص٢٧٣ مرجع سابق

([3]) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١٥/١ تحقيق محب الدين الخطيب ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، مراجعة قصي محب الدين الخطيب ، دار الريان للتراث القاهرة ١٤٠٧هـ.

الشيطان ووحي الرحمن .[1] قال ابن حجر : (وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه أي الموحي)[2].

وعلى ذلك فيكون معنى الوحي هنا هو (كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم)[3].

ب) وحي الشيطان :

وذلك عن طريق الوساوس فإن الشياطين أعداء الأنبياء والرسل وهو يوحون إلى أوليائهم بخلاف وحي الأنبياء قال تعالى : ((وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً)) [الأنعام : ١١٢] .

وقال تعالى : ((وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون)) [الأنعام : ١٢١] .[4]

ثانياً : الوحي في الاصطلاح الفلسفي

يعرف ابن سيناء الوحي بأنه عبارة عن : (إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية ، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال ، والملك المقرب : هو كلامه)[5].

وسوف يتضح كلام ابن سينا في الوحي عند تعريفه النبوة والنبي وعند عرض فلسفته في النبوة .

---

(1) انظر ابن تيمية : النبوات ٢٧٣ مرجع سابق

(2) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ١٥/١ مرجع سابق

(3) ابن حجر العسقلاني : المرجع نفسه ١٥/١

(4) ابن تيمية : النبوات ص٢٧٣ مرجع سابق

(5) ابن سينا . رسالة في النبوات ص٨٥ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، تحقيق حسن عاصي دار قابس ١٤٠٦ هـ

النبوة في اللغـــــــــــة :

النبوة من غير همز : هي الارتفاع عن الأرض [1].

والنبؤة بالهمـــز : هي الإخبار

مأخوذة من النبأ : وهو الخبر والجمع أنباء ، وإن لفلان نبأ أي خبراً [2] .

النبي في اللغة

النبي في لغة العرب مشتق من واحد من ثلاثة أشياء [3].

أولاً : أما أن يكون مشتق من النبأ وهو : الخبر فتقول النبئ والنـــــبي بـــالهمز وبدونه [4].

والنبي والنبئ قرآءتان صحيحتان متواترتان والاختيار التخفيف قاله الخطابي في غريبه [5]

والنبي فعيل بمعنى فاعل ومفعول فهما متلازمان والأجود أن يقال أنه (بمعـــنى مفعول أي منبأ الله الذي نبأه الله وهذا أجود من أن يقال إنه بمعنى فـــاعل أي منبئ فإنه إذا انبأه الله فهو نبي الله سواء أنبأ بذلك غيره أو لم ينبئه فالذي صـــار به النبي نبياً أن ينبئه الله) [6]

ثانياً : وإما أن يكون النبي مشتقاً من النبوة وهو : الارتفاع كما سبق . وذلك لارتفاع قدرة ومنـــزلته ولأنه شرف على سائر الخلق [7] .

---

(1) ابن منظور : لسان العرب مادة (نبأ) ٤٣٣٣/٧ مرجع سابق

(2) ابن منظور : نفس المرجع مادة (نبأ) ٤٣١٥/٧

(3) مساعد الحميد : نيل الفضائل في تخريج أحاديث الدلائل دلائل النبوة للأصبهاني ٢٢/١ ، دار العاصمة – الرياض – (ط) الأولى ١٤١٢ هـ.

(4) ابن منظور : لسان العرب مادة (نبأ) ٤٣١٦/٧ مرجع سابق

(5) الخطابي : غريب الحديث ، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي ، جامعة أم القرى مكة المكرمة ١٤٠٢ هـ.

(6) ابن تيمية له النبوات ص٢٧١ مرجع سابق

(7) ابن منظور : لسان العرب مادة (نبأ) ٤٣٣٣/٧

ثالثاً : وأما أن يكون مأخوذاً من النبي بمعنى الطريق ، قال أبو معاذ النحوي :

(سمعت أعرابياً يقول . من يدلني على النبي ؟ أي على الطريق) [1]

وهذه الأمور الثلاثة حاصلة في كل نبي لأن كل نبي نبأه الله لا يكون إلا رفيع القدر ويحصل له بهذا الأنباء نبوة وارتفاع عن غيره من الناس ثم إن الأنبياء طرق الهدى للناس ودليل كل خير

النبوة والنبي في الاصطلاح :

الاصطلاح السلفي (أهل السنة والجماعة)

النبوة : سفارة العبد بين الله تبارك وتعالى وبين ذوي الألباب من خليقته لإزاحة عللهم في أمر معادهم ومعاشهم قال أبونعيم الحافظ : (ولهذا توصف أبداً بالرسالة والبعثة) [2].

فمذهب أهل السنة وسلف الأئمة : أن النبوة منحه آلهية ونعمة من الله تبارك وتعالى يمن بها على من يشاء من عباده ممن سبق علمه وإرادته الأزليان باصطفائه لها ([3]).

والنبي : -

في اصطلاح أهل السنة والجماعة لا يخرج النبي عن المعنى اللغوي يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (نبي الله هو الذي ينبئه الله لا غيره) [4]

---

[1] ابن منظور :لسان العرب مادة (نبأ) ٤٣٣٣/٧

[2] مساعد الحميد : نيل الفضائل في تخريج أحاديث الدلائل ١٩/١ مرجع سابق

[3] مساعد الحميد المرجع نفسه ١٩/١ ؛ وانظر الندوة العالمية للشباب الموسوعة الميسرة في الأديان ١١٦٧/٢ اشراف د مانع بن حماد الجهني الناشر دار الندوة العالمية ، (ط) الثالثة ١٤١٨ هـ

[4] ابن تيمية . النبوات ص٢٧٢ مرجع سابق

وأن الأجود كما ذكر ابن تيمية أنه فعيل بمعنى مفعول فهو نبي يانباء الله لـــه سواء انباء غيره أولاً ويرى شيخ الإسلام أن الأصل في النبي هو الهمز وهو من النبأ وقد قرئ به وهي قراءة نافع يقرأ النبئ لكن لما كثر استعماله لينت همزتـه كما فعل ذلك

في الذرية ، وفي البرية وقد قيل هو من النبوة ، وهو العلو فمعنى النبي المعلى الرفيع المنـــزلة [1]

ثم قال بعد ذلك : (والتحقيق أن هذا المعنى داخل في الأول فمـــن أنبـــأه الله وجعله منبئاً عنه فلا يكون إلا رفيع القدر علياً وأما لفظ العلو والرفعـــة فـــلا يدل على خصوص النبوة إذ كان يوصف به من ليس بنبي) [2] .

وقال (قراءة الهمزة قاطعة بأنه مهموز ... واللفظان (أي النـــبي والنبـــئ) مشتركان في الاشتقاق الأكبر فكلاهما فيه النون والباء وفي هذا الهمـــزة ، وفي هذا الحرف المعتل لكن الهمزة أشرف فإنها أقوى ... وأيضاً فإن تصريفه أنبـــأ وينبئ بالهمزة ولم يستعمل فيه نبأ ينبو وإنما يقال هذا ينبو عنه ... ويقال النبوة وفي فلا نبوة عنا أي مجانبة ؛ فيجب القطع بان النبي مأخوذ من الأنباء لا مـــن النبوة).[3]

الفرق بين النبي والرسول :-

الإرسال في لغة العرب : التوجيه فإذا أرسلت أحداً برســـالة فـــهو مرســـل ورسوله [4].

---

(1) ابن تيمية : النبوات ص٣٥٨ مرجع سابق

(2) ابن تيمية : المرجع نفسه ونفس الصفحة

(3) ابن تيمية :المرجع نفسه ص٣٥٨-٣٥٩

(4) ابن منظور لسان العرب مادة (رسل) ٣/١٦٤٤-١٦٤٥ مرجع سابق

أما في الاصطلاح :

فقد اختلف أهل العلم في اصطلاح النبي والرسول وأقتصر هنا على المنتسبين للسنة فهم على قولين

١- فمنهم من قال لا فرق بين النبي والرسول

٢- ومنهم وهم الأكثر وجمهور أهل العلم وعامة أهل السنة أن هناك فرق بين النبي والرسول لأدلة كثيرة مبسوطة في مواضعها [١]

فالراجح هو أن هناك فرق بين النبي والرسول لتوافر الأدلة على ذلك . لكن ما هو هذا الفرق ؟

فالجواب : إن العلماء القائلين بوجود الفرق اختلفوا في تعريف هذا وهذا على أقوال [٢]

وقد ذكر هذه الأقوال الدكتور : عبد العزيز العسكر [٣]

وذكر الردود التي ترد على بعضها وهي ردود قوية وفي محلها ثم رجح القول الذي لا يرد عليه اعتراض بل ومؤيد بالأدلة والبراهين وهو قول شيخ الإسلام وغيره :

أن النبي هو من أوحى الله إليه بشرع لنفسه أو أمره بالتبليغ إلى قوم موافقين له والرسول هو : من أوحى الله إليه بشرع وأمره بالتبليغ إلى قوم مخالفين

ونلاحظ من هذا التعريف أنه لا مدخل إلى إيتاء الكتاب في وصف النبوة والرسالة فقد يعطي النبي كتاب وقد يعطي الرسول كتاب وقد يكون الرسول

---

(١) ابن تيمية النبوات ص٢٨١ مرجع سابق . و عبد العزيز العسكر دراسات في النبوة والرسالة ص٨٥- ١٠ مكتبة المعارف الرياض (ط) الأولى ١٤٠٤هـ

(٢) انظر ابن أبي العز شرح العقيدة الطحاوية ص١٥٨ ، تحقيق جماعة من العلماء تخريج الألباني (ط) الثامنة ٤ ١٤هـ المكتب الإسلامي

(٣) عبد العزيز العسكر دراسات في النبوة والرسالة ص٨٥-١٠٠

ليس له كتاب وإنما له صحف فإذاً من جعل الفيصل هو إيتاء الكتاب فهذا ليس بجيد بل يقال :

إن المدار على

١- الإيحاء فالنبي موحى إليه والرسول موحى إليه

٢-يوحي إليه بشرع أو بفصل في قضية (شرع يشمل أشياء كثيرة) وكذلك الرسول يوحي إليه بشرع .

٣- النبي يوحي إليه لإبلاغه إلى قوم موافقين أو ليعمل به في خاصة نفسه كما جاء في الحديث ((يأتي النبي وليس معه أحد)) والرسول يبعث إلى قوم مخالفين لهذا جاء في الحديث ((أن العلماء ورثة الأنبياء)) ولم يجعلهم ورثة الرسل وذلك لأن العالم يقوم مقام النبي في قومه في إيضاح الشريعة التي معه فيكون في إيضاح الشريعة ثم شبه بين العالم والنبي ولكن النبي يوحي إليه فتكون أحكامه صواباً لأنها من عند الله جل وعلا وأما العالم يوضح الشريعة ويعرض لحكمه الغلط يتعلق بهذه المسألة :

إن الرسول قد يكون متابع لشريعة من قبله كما أن النبي يكون متابع لشريعة من قبله فإذاً الفرق ما بين النبي والرسول في اتباع الشريعة : أن النبي يكون متابع لشريعة من قبله أما الرسول فقد يكون متابع كيوسف عليه السلام فهو رسول بما بعث الله به إبراهيم ويعقوب من قبله فلم يأت بشرع جديد وقد يكون الرسول يبعث بشريعة جديدة ، وهذه الاحترازات لأجل أن هناك طائفة من أهل العلم جعلت كل محترز فرق ما بين النبي والرسول .

فالخلاصة : -

أن مدار الفرق بين النبي والرسول هو : البعث والإرسال إلى قوم موافقين أو مخالفين فالرسول : من أوحى الله إليه بشرع وأمره بالتبليغ إلى قوم مخالفين ، وقد يكون معه كتاب وقد لا يكون ، وقد يكون شرعه جديداً وقد يكون مكملاً لشرع سابق .

- أما النبي : فهو من أوحي الله إليه بشرع ولم يؤمر بالتبليغ أو أمره بالتبليغ إلى قوم موافقين مؤمنين ، ويكون متبع لشريعة من قبله وقد يكون معه كتاب .[1]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (النبي هو الذي ينبئه الله وهو ينبئ بما أنبأه الله به فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول ، وأما إذا كان يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول)[2] .

ثم أستدل بآية الحج ((وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ...)) [الحج :٥٢] . فذكر إرسالاً يعم النوعين فالنبي يقع عليه الإرسال لكن لا يسمى رسولاً عند الإطلاق لأنه لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه ، والرسول يقع عليه الإرسال وهو الذي يسمى رسولاً عند الإطلاق فالنبي إرساله خاص إلى قوم مؤمنين موافقين ، أما الرسول فإرساله مطلق إلى قوم مخالفين كفار فمنهم من يصدقه ويوافقه ومنهم من يكذبه ويكفر به فكل رسول نبي وليس كل نبي رسول وتابع شيخ الإسلام ذكر أدلته وبراهين على هذا القول [3]

[1] عبد العزيز العسكر : دراسات في النبوة والرسالة مرجع سابق ، وصالح آل شيخ : شرح العقيدة الطحاوية شريط تسجيل رقم (٦-أ) تسجيلات منهاج السنة الرياض السويدي .

[2] ابن تيمية : النبوات ص٢٨١

[3] ابن تيمية : المرجع نفسه ص٢٨١-٢٨٤ .

النتيجـــــة :-

أن النبوة والرسالة عند أهل السنة والجماعة : منحة وهبه آلهية يختص الله بهـا من يشاء من عباده ليكون محل وحيه فإن أمره بالتبليغ إلى قوم مخـالفين فـهو رسول ، وإن لم يأمره بالتبليغ أو أمره لكن إلى قوم موافقين فهو نبي .

النبوة في الاصطلاح الفلسفي

الرسالة والنبوة في اصطلاح ابن سينا هي : (ما قبل من الأمور المفاضة علـى نفس النبي المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت لصـلاح عـالمي البقـاء والفساد علماً وسياسة)[1].

والنبي والرسول هو : (المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسـماة وحيـاً علـى عبارات استصوبت ، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسـي بالسياسـة والعـالم العقلي بالعلم) [2].

وسيأتي التفصيل والتوضيح في الفصل الأول والثاني إنشاء الله

(1) ابن سينا : رسالة في إثبات النبوات ضمن تسع رسائل في الحكمة ص٩٨ مرجع سابق

(2) ابن سينا : المرجع نفسه ص٩٨



المبحث الثاني

تعريف الفلسفة عند ابن سينا وطريقته في إيضاحها

(المذهب المشهور والمستور)

المبحث الثاني

تعريف الفلسفة عند ابن سينا طريقته في إيضاحها

(المذهب المشهور والمستور)

يعرف ابن سينا الفلسفة بأنها : (استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية) [1].

وعنده كما عند أرسطو أن الفلسفة الأولى هي : (علم الحق الأول الذي هو علة كل حق) [2].

ويبين لنا ابن سينا أداة الحكمة أو الوسيلة التي يتم بها تحصيل الحكمة في تعريف آخر فيقول : (الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكتسبه فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير علاماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية) [3] .

طريقته في إيضاح الفلسفة :

يتبع ابن سينا طريقة قدماء الفلاسفة في صون الحكمة يقول ابن النديم : (كانت الحكمة في القديم ممنوعاً منها إلا من كان من أهلها ومن علم أنه يتقبلها

---

(1) ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص١١، تحقيق د : حسن عاصي ، دار قابس (ط) الأولى ١٤٠٦هـ

(2) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٧٠-١٧١ ، دار القلم بيروت لبنان ، وانظر ابن سينا : عيون الحكمة ص٤٧ ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت (ط) الثانية ١٩٨٠م

(3) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل في الحكمةمرجع سابق ص٨٣

طبعاً) [1] ويذكر أن سقراط كان يقول : (الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية وننزهها عن الجلود الميتة ونصونها عن القلوب المتمردة).

وقبل سقراط فيثاغورس فقد كان يرمز حكمته ويسترها .[2]

ومما يدل على أن ابن سينا كان يستر مذهبه هو ما كان يوصي به (بأن نصون كتبه التي يعرض فيها أسرار الحكمة المشرقية عن عامة الناس ، ولا نطلع عليها أحداً إلا بعد أخذ المواثيق عليه والتأكد من صلاحيته لحمل أمانة هذا المذهب فيختم ابن سينا كتاب الإشارات والتنبيهات بوصية يقول فيها) [3] .

(أيها الأخ : إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زيدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ... فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته .. فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأً مفرقاً .. وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك ، متأسياً بك فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً) [4] .

ومما يدل على أن له مذهب مشهور ما ذكره من سبب ذهابه إلى هذا المذهب في كتابه منطق المشرقين : (ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الإعتداء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور فإنحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين

---

(1) ابن النديم : الفهرست ص٣٣٦ ، دار المعرفة - بيروت ، ١٣٩٨هـ.

(٢) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢١ مرجع سابق .

(٣) فتح الله خليفة : ابن سينا ومذهبه في النفس ص٣٢ ، جامعة بيروت العربية ١٩٧٤م .

(٤) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات ص٩٠٣-٩٠٦ مع شرح نصير الدين الطوسي ، بتحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر

إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب ...) [1]

تصنيف كتب ابن سينا من حيث المذهب المشهور والمذهب المستور

أما الكتب التي يكتبها للعامة ويعرض فيها المذهب المشهور فأهمها كما بينها فتح الله خليف :[2] كتاب الشفاء والنجاة ويلحق بهذين الكتابين طائفة كبيرة من الكتب والرسائل منها ما هو شرح للشفاء ومنها ما يضمنه موضوعات معينة في الفلسفة يعرضها وفقاً للمذهب المشهور ويحاذي فيها تعاليم المعلم الأول أرسطو

أما الكتب التي ألفها على حسب المذهب الخاص أو المذهب المستور وأودعها الفلسفة على ما هي في الطبع فهي :

١. كتاب الحكمة المشرقية : ويشير ابن سينا إلى هذا الكتاب في مقدمة الشفاء ويعلن بنفسه أن هذا الكتاب قد ألفه في الفلسفة على ما هي في الطبع ؛ والجزء الخاص بالمنطق طبع تحت عنوان منطق المشرقيين
٢. كتاب الأنصاف
٣. كتاب الإشارات والتنبيهات وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام المنطق والطبيعيات والآلهيات .

وتتصل بهذه الكتب التي يضمنها ابن سينا مذهبه الخاص أو المذهب المستور طائفة من الرسائل الرمزية مثل رسالة حي بن يقظان ورسالة سلامان وأبسال ورسالة الطير .

([1]) ابن سينا : منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق ص٢ ، عني بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية ، القاهرة السكة الجديدة ١٣٢٨ هـ

([2]) انظر فتح الله خليف : ابن سينا ومذهبه في النفس ص٣٢-٣٦ مرجع سابق

الفرق بين المذهب المستور والمذهب المشهور [1]

يتضح الفرق بين المذهبين من خلال تصنيف ابن سينا للعلوم بحسب كل مذهب وتقسيم ابن سينا للحكمة وتصنيفه للعلوم بحسب المذهب المشهور لا يخالف فيه تقسيم أرسطو ، وأوضح عرض لابن سينا لهذا التقسيم نجده في مقدمة كتاب الشفاء وفي رسالة صغيرة بعنوان (في أقسام العلوم العقلية) [2] ولا يخرج في تقسيمه للحكمة عن تقسيم أرسطو كما سبق فهو يقسم الحكمة بحسب قسمة الأشياء الموجودة ، فمن الموجودات ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، ومنها ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، القسم الأول كالموجودات الأرضية والسماوية والأشكال الهندسية والأعداد ، وكذلك الذات الإلهية كل هذه الموجودات لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ؛ ومعرفة هذه الأمور تسمى فلسفة نظرية .

أما التنظيم السياسي والسلوك الأخلاقي فمرده ومرجعه إلينا نستطيع أن نختار النظام السياسي أو الفعل الخلقي ونوجده أو نسعى لإيجاده ، ونستطيع أن نقلع عنه وكذلك الصناعات والفنون ، ومعرفة هذه الأمور يسمى فلسفة عملية .

ويتابع ابن سينا أرسطو في تقرير الغاية من الفلسفة النظرية والعملية فغاية الفلسفة النظرية عند ابن سينا كما هي عند أرسطو تكميل النفس بأن تعلم فقط أما الغاية من الفلسفة العملية فهي ليست فقط مجرد تكميل النفس

(1) فتح الله خليف : ابن سينا ومذهبه في النفس ص٤٠ مرجع سابق

(2) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ص٨٣ ضمن تسع رسائل في الحكمة مرجع سابق

بالمعرفة بل والعمل أيضاً (فغاية النظري هو الحـــق ، وغايـــة العملـــي هـــو الخير)[1].

وأقسام الفلسفة النظرية حسب المشهور تنقسم إلى ثلاثة علوم بحسب درجـــة مخالطة موضوعاتها للمادة والحركة :

١. العلم الطبيعي ويسميه ابن سينا العلم الأسفل
٢. العلم الرياضي ويسميه العلم الأوسط
٣. العلم الإلهي : ويسميه العلم الأعلى

وهذا هو عين تقسيم أرسطو للفلسفة النظرية ولكن ابن سينا يتوسع في إضافـة بعض الفروع لكل علم من هذه العلوم فيضيف إلى العلم الطبيعـــي : الطـــب والفلاحة والزراعة ..

ويضيف إلى العلم الرياضي : المساحة ، وعلم المناظر والمرايا .. ويضيــــف إلى العلم الإلهي : إثبات الجواهر الروحانية ، والنظر في تسخير الجواهر الســـماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية ثم يضيف بعد ذلك للأقسام الأصلية فـــروع أخرى فيجعل من فروع العلم الإلهي معرفة كيفية نزول الوحي ، والجواهـــــر الروحانية التي تؤدي الوحي ، وكيف يتأدى الوحـــي حـــتى يصـــير مبصـــراً ومسموعاً بعد روحانيته ، وأن الذي يأتي بالوحي كيف تصدر عنه المعجـــزات المخالفة لمجرى الطبيعة ، وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكـون لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات ، وما الـــروح الأمـــين روح القدس بل الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة . وأن الـــــروح القدس من طبقة الكروبيين

---

(1) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص٨٣–٨٤ ضمن تسع رسائل في الحكمة مرجع سابق

ومن فروع العلم الإلهي أيضاً علم المعاد ويبحث في بقاء الروح بعـــد مـــوت الجسد وعنده أن اللذات العقلية أعظم من اللذات البدنية التي وصفها الشـرع ويسلم هنا بالثواب والمعاد الجسماني وشرعيته وصحته وأن الله عليه قديـــر إن شاء لكن كما سبق اللذات اللذات العقلية أعظم .[1]

أما أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا في هذا المذهب المشهور فهي :

١. علم الأخلاق
٢. علم تدبير المنـــزل
٣. العلم السياسي

وهو أيضاً يحاذي أرسطو في هذا التقسيم إلا أنه يجعل للشرع دوراً هامـــاً في الفلسفة العملية ، ويضيف إلى مباحث العلم السياسي مبحثاً أخر يعرف بـــه وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه ... [2]

وهذه هي أقسام الحكمة بنوعيها من نظرية وعملية ، فأين مكان المنطق في هذا التقسيم ؟ هذا الإشكال لا يحله ابن سينا في هذا التقسيم كما لم يحلـــه المشاؤون من قبل .[3]

تقسيمه للعلوم حسب المذهب المستور :-

في هذا المذهب يوفق ابن سينا إلى وضع مكان للمنطق فهو يقسم العلـــوم إلى قسمين :

---

[1] ابن سينا رسالة في أقسام العلوم العقلية ص٩١ ضمن تسع رسائل في الحكمة مرجع سابق

[2] فتح الله خليف . ابن سينا والنفس الإنسانية ص٤٦-٤٧ مرجع سابق

[3] فتح الله خليف المرجع نفسه ص٤٨

أولاً :علوم دائمة الصحة أبد الدهر أي أن أحكامها عامة مطلقة

ثانياً : علوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر بل تجري أحكامها في طائفة من الزمان ثم تسقط وهذه كالفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة

والقسم الأول هو الحكمة ، وتنقسم إلى قسمين :

١. قسم يطلب لينتفع به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم

٢. قسم يطلب ليكون آلة ينتفع بها فيما لزم تحصيله من العلم بأمور العالم الموجودة وما قبلها ، وهذا القسم هو المنطق

أما القسم الأول فينقسم إلى قسمين : نظري وعملي .

وأقسام الفلسفة النظرية أربعة هي : العلم الطبيعي ، العلم الرياضي . العلم الإلهي ، العلم الكلي

وكذلك أقسام الفلسفة العملية أربعة هي : الأخلاق ، تدبير المنزل والسياسة والناموس (الشريعة) .[1]

(وابن سينا في تقسيمه هذا يخرج على التقسيم المألوف المشهور للعلوم وذلك بإضافة علم رابع للفلسفة النظرية هو العلم الكلي ، وكذلك بإضافة علم رابع للفلسفة العملية هو الناموس أو الشريعة) [2]

ويقول فتح الله خليف : (أما الأساس الذي يتخذه ابن سينا في تقسيمه للعلوم بحسب المذهب المستور الذي ضمنه فلسفته الخاصة أو الفلسفة على ما هي في الطبع فهو يتعلق بطريقة المعرفة أو نوع المعرفة).

وخلاصة الفرق بين المذهب المشهور والمستور عند ابن سينا :

---

(1) انظر ابن سينا : منطق المشرقيين ص٨٥ مرجع سابق ، وفتح الله خليف ابن سينا والنفس الإنسانية ص٤٨-٤٩ مرجع سابق

(2) فتح الله خليف : ابن سينا والنفس الإنسانية ص٥١.

١- أنه أخرج الطب والفنون والصناعة من الفلسفة في المذهب المستور بينما هي في المذهب المشهور من أقسام العلم الطبيعي .

العلوم النظرية يقسمها إلى أربعة علوم فأضاف علم رابع وهو العلم الكلي

٢- وكذلك العلوم العملية أضاف إليها في المذهب المستور علم رابع وهو الناموس أو الشريعة .

٣- يوجد مكان للمنطق في المذهب المستور

٤- المذهب المشهور يقسم العلوم فيه على حسب فعلنا واختيارنا ، أما في المذهب المستور فيقسم العلوم على ما هي عليه في الطبع ,

٥- في المذهب المشهور يتفق فيه مع الفلاسفة المشائيين ويحاول في هذا المذهب أن يوفق بين الدين والفلسفة فينصر الفلسفة على حساب الدين أما المذهب المستور فلا يتحرج من مخالفة الفلسفة المشائية ، ويؤكد على تفوق الفلسفة على الدين بصورة أوضح .

الفصل الأول

النبوة عند ابن سينا وفقاً للمذهب المشهور والمستور

ويشتمل على

تمهيد : أصول فلسفة ابن سينا العامة ودوافع نظريته في النبوة

المبحث الأول : مصادر نظرية ابن سينا في النبوة

المبحث الثاني : تفسير نظرية ابن سينا في النبوة

تمهيـــــــــــد

أصول فلسفة ابن سينـــــــا العامـــــة

بعد أن عرفنا معنى الوحي والنبوة في اللغة واصطلاح أهل السنة والجماعـــة ، وتبين لنا أن اصطلاح الفلاسفة ومنهم ابن سينا يخالف تماماً معا عليـــه أهـــل - السنة والجماعة ولبيان سبب هذه المخالفة مع أن ابن سينا ممـــن ينتســب إلى الإسلام ؛ أقول لكي يعرف هذا السبب لابد مـــن معرفـــة دوافـــع نظريتـــه ومصادرها في النبوة ، وينجلي الأمر في ذلك ببيان أصول فلســـــفته العامـــة أولاً .

أصول فلسفة ابن سينا العامة

إن من يطلع على فلسفة ابن سينا يلاحظ أنها محاولة للتوفيـــق بـــين الديانـــة الإسلامية والفلسفة اليونانية وإذا شئنا الدقة في التعبير فإن الفلسفة اليونانيـــة التي يحاول ابن سينا أن يوفق بينها وبين الدين الإسلامي هي فلسفة أرســـطية ممزوجه بالتعاليم الأفلاطونية الحديثة وأي مذهب إسلامي يريد التوفيـــق بينـــه وبين الفلسفة اليونانية وهذا يعرف من تاريخ حياته وما ذكره هو عن نفسه أن والده وأخاه استجابا لدعاة الدولة الفاطمية الإسماعيليين وأنه هو نفسه سمـــع كلامهم في العقل والنفس ولم تقبله نفسه وأنهما ابتدآ يدعوانه إليه [1]

---

[1] انظر تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ص١٤٥-١٤٦ ، دار الأنوار بيروت لبنان (ط) الأولى ١٩٦٧م ، الجليند الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص ١١٣، دار عكاظ (ط) الثالثة ١٤٠٣هـ

ويذكر تيسير شيخ الأرض : (أنه من المستبعد أن يكون ابن سينا قد نجا من أثر المذهب الأسماعيلي في تفكيره) [1] .

وأقول تأويلاته للنصوص كما سيأتي تؤكد ولآءه لتعاليم الاسماعيلية ، وما سبق ذكره في بيانه للفلسفة أن له مذهبان مشهور للعامة ومذهب مستور الذي هو مذهبه وخاصته يؤكد باطنيته .

يقول الجليند : (فحديث ابن سينا هذا * قد يوضح لنا الولاء الذي يدين به لتعاليم الاسماعيلية التي تلقاها عن أهل بيته وحديثهم عن النفس والعقل قد أخذ عليه انتباهه فتأول عليه معظم آيات الكتاب التي تعرض لشرحها وجعل ألفاظها رمزاً وإشارة لهذه النفوس والعقول التي تتحدث عنها الفلاسفة)[2] .

ويمكن أن نقول بعد هذا أن فلسفة ابن سينا تكونت من أربعة عناصر هي :

١- الديانة الإسلامية

٢- المذهب الشيعي الإمامي

٣- الفلسفة الأرسطية

٤- الفلسفة الأفلاطونية الحديثة .[3]

دوافع نظرية النبوة عند ابن سينا :

بعد أن عرفنا أصول فلسفة ابن سينا يسهل علينا معرفة دوافع نظرية ابن سينا في النبوة وهي على سبيل الإيجاز :

---

(1) تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ص١٤٦ مرجع سابق

* ما سبق الأشارة إليه من كلام ابن سينا عن نفسه ووالده وأخاه .

(2) الجليند :الإمام ابن تيمية من التأويل ص١١٣ مرجع سابق

(3) انظر تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ص١٤٦-١٤٧

١- أن الإسلام جاء بالوحي والنبوة وبين طرائق الوحي وأوجب الإيمان بالنبوة والأنبياء

٢- الزعم بأنه جاء في فلسفة أرسطوا التسليم للشرائع والتصديق بالنبوة يقول البطليوسي : (ولذلك كان أرسطوا يأمرنا بالتسليم لما جاءت به الشرائع ويأمرنا بتأديب من تعرض لتعليل أوامرها ونواهيها)[١]

٣- وجود من أنكر النبوة كالسمنية والبراهمة ومن الفلاسفة كابن الراوندي وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب .

ولقد أقام هؤلاء حجج عقلية في إنكارهم النبوة لذلك رأى ابن سينا أن من الواجب عليه الدفاع عن الدين الذي ليس فيه حجج عقلية — كما يزعمون — ترد على شبهات المنكرين وذلك بإقامة نظرية النبوة على مصادر وأسس عقلية ونفسية لا سيما أن ابن سينا يدين للتعاليم الأسماعيلية وتعاليمهم الدينية ومبادئهم تقوم على النبوة وتعتمد عليها .

---

(١) البطليوسي : الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة ص٥٤ ، دار الفكر دمشق (ط) الأولى ١٩٨٨م

المبحث الأول

مصادر نظرية ابن سينا في النبوة

١- نظرية المعرفة عند إفلاطون وارسطو

أما افلاطون فقد انتهت فلسفته إلى أن الموضوعات الصحيحة للعلم ليست هي الأشياء المادية المتغيرة التي نجدها في عالم الحس وإنما هي موضوعات ثابتة فوق الحس تسمى (مثلاً) وقد قسم المعرفة إلى أربعة أنواع :

١- معرفة حسية

٢- معرفة ظنية

٣- معرفة استدلالية

٤- معرفة يقينية وهي إدراك الماهيات المجردة من كل مادة التي هي إدراك عالم المثل ، وهذا الإدراك هو الخير المحض [١] .

أما أرسطو فيرى أن مركز الحقائق إنما هو في عالم الحس وأنه لا سبيل إلى تحصيل المعرفة إلا عن طريق الحس أما العالم الروحاني (عالم المثل) لم يقل به [٢] .

وله نظرية ورسالة في الأحلام تنسب إليه [٣]

---

(١) إفلاطون : الجمهورية نقلاً عن يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص٧٠ وسالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ص٢٨٨ ، دار قتيبة بيروت (ط) ١٤١٢

(٢) سالم مرشان نفس المرجع السابق ، يوسف كرم المرجع السابق ص١٣٧

(٣) انظر إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص٩٠ ، دار المعارف بمصر القاهرة (ط) الثانية

وملخصها : أن النوم هو فقد الاحساس وأن الحلم صورة ناتجة عن المخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخليصها من أعمال اليقظة [1] .
وسيأتي مزيد كلام عنها عند الكلام عن نظرية الفارابي في النبوة .

٢) نظرية الفيض الأفلاطونية :

ومعلوم أن ابن سينا قد أخذ بهذه النظرية وقد قامت عنده على بعض الأسس منها نظرية النفس الكلية أو العالمية التي قال بها افلاطون ، ومنها نظرية أرسطو في الأفلاك وحركتها لكن مع التحفظ الشديد في هذا الأخير لأن أرسطو في نظرته إلى الأفلاك وحركاتها غير نظرة أصحاب العقول العشرة حيث أن أرسطو يرى أن الأفلاك والكواكب الموجودة وجودها ضروري مثل المحرك الأول في نظره

وهنا خالفه ابن سينا ؛ وعلى ذلك فإن الأساس المهم في بناء هذه النظرية عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام هو آراء افلاطونية حديثة وذلك لأن أفلوطين هو الذي قال بصدور العقل الأول عن الواحد [2] .

وملخص نظرية الفيض التي تأثر بها ابن سينا وغيره أن الله – عز وجل وتعالى عما يقولون – في نظرهم واجب الوجود بنفسه يعقل نفسه ضرورة فيكون تعقله سبباً لوجود العقل الأول الكلي ضرورة ، وهذا العقل ممكن بذاته

---

(1) إبراهيم مدكور : نفس المرجع السابق ص٩٢ .

(2) انظر سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا مرجع سابق ص٢٦٤

واجب بغيره وهو يدرك واجب الوجود ويدرك نفسه ، فمن إدراكه واجب الوجود ينشأ بالفيض العقل الثاني ، ومن إدراكه نفسه واجباً بغيره .
تنشأ نفس الفلك الأقصى ، ومن إدراكه صفة الإمكان في نفسه ينشأ موضوع الفلك ، فالتعدد إذاً العقل النفس الفلك ، ويتوالى الأنبثاق المثلث حتى الفلك التاسع والعقل العاشر ، فتكون الأفلاك تسعة ، تاسعها هو فلك القمر ، والعقول عشرة ، عاشرها هو العقل الفعال ، وكان الفارابي قد جعله الحادي عشرَ فأخرج ابن سينا الله من سلسلة العقول ليبقى في عزلته متفرداً بطبيعته وكماله ، والعقل الفعال يحوي صور الكائنات الدنيا وقد جاءت إليه من العقول العليا ينظم بها عالم الكون والفساد ، ومنه تفيض النفوس الإنسانية . [1]

٣) نظرية النبوة عند الفارابي

يعد الفارابي أول من ذهب إلى القول بنظرية النبوة وهذا واضح من خلال مؤلفاته ، إذ أنه يعد النبوة وسيلة من وسائل الاتصال بين علم الأرض وعالم السماء وأن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحيتين : السياسية والأخلاقية

ومن المعلوم أن الفارابي يبني كل آماله على رئيس المدينة الفاضلة ويشترط له شروطاً ، ومن هذه الشروط : أن يكون سليم البنية ، قوي الأعضاء تامها ، جيد الفهم والتصور ، قوي الذاكرة ، كبير الفطنة ... [2]

---

(1) انظر عبده الشمالي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها ، دار صادر بيروت ، الطبعة الخامسة ، ص٢٦٤-٢٦٥ ١٣٩٩ هـ ، وانظر ابن سينا الأشارات والتنبيهات . ج٢ ، ٤/٧٠٩

(2) انظر الفارابي : المدينة الفاضلة ص٧٩-٨٣ ، تعليق : د : علي عبد الواحد وافي (ط) الثانية ١٤٠٤هـ .
وسالم مرشان : الجانب الألهي عند ابن سينا ص٢٨٩ مرجع سابق .

ثم يضيف الفارابي شرطاً آخر لتلك الشروط وهو أنه لابد لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والإلهام .

والعقل الفعال – كما قد سبق – هو أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون وهو نقطة الاتصال بين الله وهذا العالم .

ويبين الفارابي كيف يمكن أن يتم الاتصال بين الرئيس وغيره ممن يشبهه بالعقل الفعال.

فيذكر بأن الاتصال بالعقل الفعال ميسور من طريقين طريق العقل وطريق المخيلة أو طرق التأمل ، وطريق الإلهام فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترتقي نفسه إلى درجة العقل المستفاد ، حيث تتقبل الأنوار الإلهية [1] وليست النفوس كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال وإنما تسموا إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخرق حجب الغيب وتدرك عالم النور ؛ فبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال ، والاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضاً عن طريق المخيلة ، وهذه هي حال الأنبياء ، فكل إلهاماتهم ، وما يؤتون من الوحي ، إنما هو من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها .

ويبين د : إبراهيم مدكور أن الفارابي متأثر بنظرية أرسطو في الأحلام وأنه ركز كثيراً على النفس وأقسامها فالمخيلة التي اعتمد عليها في إثبات النبوة هي وثيقة الصلة بالميول والعواطف في علم النفس قديمة وحديثة ،وهي كذلك لها أثر كبير في الأحلام التي هي تفسير للنبوة ، وذلك لأن الإلهامات النبوية . أما

---

(1) انظر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٩-٧٨ مرجع سابق.

أن تتم في حال النوم ، أو في حال اليقظة – وهنا يخالف المعلم الأول أرسطو – وهما وحي أو نبوة وليس بينهما فرق إلا في الرتبة فقط [1] .

وبهذا يتضح لنا صلة الأحلام بالنبوة .

وقد عقد الفارابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) فصلين متتاليين : أحدهما ((في سبب المنامات)) والثاني : في ((الوحي ورؤية الملك)) موضحاً أن الأحلام عبارة عن أن المخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية فتخلق صوراً جديدة أو تجمع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة فهي قوة مخترعة قادرة على الخلق والإيجاد والتصوير والتشكيل ، ولها أيضاً قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد وفيها استعداد كبيرا لانفعال والتأثير [2].

ويرى الفارابي أن لأجرام السموات مقومات كلية ومعلومات جزئية وهي قابلة لنوع من أنواع الانتقال من حال إلى حال على سبيل التخيل ويحصل بسبب ذلك التخيل الجسماني [3] .

فالنبوة عند الفارابي وسيلة للاتصال بين عالم السماء وعالم الأرض ، والنبي عنده ليس الإنسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال وذلك بأن يحصل له :

أولاً : العقل المنفعل ثم بعده العقل المستفاد والذي يكون به الاتصال بالفعل الفعال وحينئذٍ يأخذ عنه بطريق الفيض الجزيئات الحاضرة والمستقبلة أو محاكاتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية وهذا هو

---

(1) انظر إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص٧٢-٧٤ مرجع سابق ، وانظر سالم مرشان : الجانب الألهي عند ابن سينا ص٢٨٩،٢٩٠

(2) انظر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٦٨-٦٩ مرجع سابق .

(3) انظر الفارابي : عيون المسائل نقلاً عن سالم مرشان : الجانب الألهي عند ابن سينا ص٢٩١ مرجع سابق .

أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة [1].

(فميزة النبي الأولى في رأي الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من ادراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال)[2].

ويمكن أن يؤخذ مما تقدم أن النبي والحكيم هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، وكلاهما يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال ، ويظهر من كلام الفارابي في هذا الموضوع أنه ليس هناك فرق بين النبي والحكيم من حيث الاتصال بالعقل الفعال اللهم إلا في الوسيلة فبينما النبي يتم له هذا الاتصال عن طريق المخيلة إذ بالحكيم يتصل به عن طريق البحث والنظر الطويل .[3]

فهذه هي نظرية الفارابي في النبوة وأطلت فيها بعض الشيء لأن ابن سينا تأثر بها بل قال بها كما هي ولم يزد فيها إلا أن بين ووضح ما أغمضه الفارابي .

تنبيه :-

ينبه الدكتور محمد كمال جعفر إلى حقيقة هامة – كما يقول – بالنسبة لتبني فلاسفة الإسلام نظرية الأحلام الأرسطية وهي حقيقة هامة وخطيرة يجب أن

---

(1) انظر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٦٩-٧٦ مرجع سابق

(2) د : إبراهيم مدكور . في الفلسفة الإسلامية ص٧٦ مرجع سابق

(3) سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ص٢٩١ مرجع سابق

نشير إليها لأنها تميز موقفهم تماماً من أرسطو وتشهد بتفضيلهم النظرة الدينية عند وقوع التناقض بينها وبين رأي أرسطو [1] !!!

وبيان ذلك كما بين الدكتور محمد جعفر (إن أرسطو لا يمكن أن يفسر ما تصنعه المخيلة في النوم تفسيراً يتصل بالوحي الإلهي والإلهام الغيبي ، وهو يرفض رفضاً قاطعاً بناء على نزعته الطبيعية والواقعية أي تفسير ديني أو تعليل يقوم على الاستناد إلى قوى خفية أو أسرار مجهولة ولذلك لا مكان في مذهبه للتنبؤ بواسطة النوم ولا محل الاعتبار الأحلام نوعاً من الوحي الإلهي) [2] .

تعقيب :-

وأقول : إن الدكتور في كلامه السابق خلط حقاً بباطل فقوله : إن أرسطو لا يمكن أن يفسر ما تصنعه المخيلة في النوم تفسيراً يتصل بالوحي الإلهي والالهام الغيبي فهذا حق وتعليله حق لأن أرسطو كما سبق في نظريته في المعرفة لا يؤمن بعالم روحاني ولا سبيل عنده لتحصيل الحقيقة إلا عن طريق الحس .
أما الباطل الذي مزج به الحق السابق هو ما قاله عن الفلاسفة المنتسبين للإسلام أنهم عند وقوع التناقض بين الدين ورأي أرسطو يقدمون ويفضلون النظرة الدينية !!!
وأقول : أي دين هذا الذي يفضلونه ويقدمونه على رأي أرسطو !
ولو كانوا يفضلون الدين ويقدمونه على رأي أرسطو كما يقول الدكتور محمد جعفر وغيره فلماذا يستلهمون آراءه ونظرياته !!!

---

(1) محمد كمال جعفر . في الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٠ ، مكتبة الفلاح الكويت ١٤٠٧ هـ
(2) محمد كمال جعفر : نفس المرجع السابق

ومع ذلك فالدكتور محمد جعفر أحسن من غيره في رأيه عن أرسطو فقد ذكر حقيقة مذهبه وأنه لا يوجد في كلامه إيمان بغيب ولا رسل ولا دين بخلاف من يسم أرسطو بالرجل الإلهي !! وهو عن الدين أبعد ما يكون ؛ وسيأتي مزيد توضيح في رد أهل السنة والجماعة على فلسفة ابن سينا .

٤) نظرية ابن سينا في قوى النفس والفعل والانفعال

فإن ابن سينا يقسم النفس إلى أقسام ثلاثة [١].

١- النفس النباتية

٢- النفس الحيوانية

٣- النفس الإنسانية

والنفس الحيوانية لها قوتان محركة ومدركة والمدركة على قسمين مدركة من خارج ومدركة من داخل هي الحواس الباطنة : الحس المشترك والخيال أو القوة المصورة ، والمذاكرة وأما الخيال أو القوة المصورة : فهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك بها ، ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلي الخالص ، إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماماً من لواحق المادة ، ذلك أن الصورة التي في الخيال والتي يمكن إستحضارها في غيبة المحسوس تكون على تقدير ما وتكييف ما ووضع ما [٢] .

---

(١) انظر ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة (في القوى الإنسانية وادراكاتها) ص٥٥ مرجع سابق

(٢) انظر ابن سينا : النجاة ص١٧٠ ، (ط) الثانية ١٣٥٧هـ ، وانظر أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٣٢٤ .

ولا تنحصر وظيفة الخيال في حفظ الصور فحسب بل أنه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق فيؤلف منها صوراً جديدة ، وهذه الصور والأشكال الجديدة هي مثل ما يراه النائم في نومه والحالم في يقظته ويسمي ابن سينا هذه القوة الخيالية عند الإنسان بالمفكرة ، ويسميها عند الحيوان بالمتخيلة ، والفارابي يجعلهما شيئاً واحداً يسميه بالقوة الخيالية وعلى هذا فإن ابن سينا تنبه إلى أهمية الخيال المركب وميّزه عن الخيال الذي يردد الصور المخزونة في هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك [1]

يقول ابن سينا : (ولربما حزب الباطن حازب حر في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولي سلطانه ، فحينئذ لا يخلو من وجهين : أما أن يعدل العقل حركته ويغشأ غليانه ، وأما أن يعجز عنه ... فإن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى ما يمثل في الخيال قوة يتأثر لها في هذه المرآة فيتصور فيها الصور المتخيلة فتصير مشاهدة ... وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر فلاح فيه سر من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام)[2] .

أما عن نظريته في الفعل والإنفعال : -

فإنه يظهر أثرها في النبوة عندما تكلم عن أقسام النفس الإنسانية

فالنفس الناطقة قسمان : قوة عاملة وقوة عالمة يطلق كل منهما اسم عقل

---

(1) أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٣٢٥ مرجع سابق

(2) ابن سينا : في القوى الإنسانية ضمن تسع رسائل ص٥٩ مرجع سابق

- الفعل والإنفعال : من جملة المقولات العشر التي يقول بها الفلاسفة ومن ضمنهم ابن سينا وقد خص ابن سينا المقولتين الفعل والإنفعال في مقولة واحدة وهي (أن يفعل) انظر تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ص١٧٨ ، وانظر ابن سينا : النجاة ص١٠٧.
- والفعل هو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره ، غير قار الذات بل لا يزال يتجدد وينصرم ، كالتسخين والتبريد
- والإنفعال : هو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة مثل القطع والتسخين (الشهرستاني :

الملل والنحل ص٥٠٧-٥٠٨ ، تحقيق أمير علي مهنا ، دار المعرفة بيروت (ط) السابعة ١٤١٩هـ)

فإذا أعتددنا الإنسان جوهر فهو من ناحية الفعل يقرأ أو يكتب ومن ناحية الإنفعال مضروب أو مظلوم تيسير شيخ الأرض مرجع سابق .

١- فالعاملة : قوة تحرك بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرويـــة والمستمدة من مقدمات ذائعة أو من التجربة والاختبــــار وهـــي ذات اتصال وثيق : -

أ) بالقوة النـــزوعية فتحدث فيها هيئات تخص الإنسان تتـــهيأ بهـــا لسرعة فعل وإنفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء .

ب) بالقوة المتخيلة والقوة المتوهمة لاستنباط التدابـــير والصناعـــات الإنسانية .

ج) بالعقل النظري فتتولد الآراء المشهورة مثل الكذب قبيح وغـــيره .. ، وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن لتكون الفضـــائل وإلا سيطرت الرذائل [1].

٢- العالمة

قوة نظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة من المادة أو أن تجردها فلا تبقى فيها شيئاً من علاقات المادة ، وبها تحصل المعرفة وهذه لها مراتب .

١- القوة المطلقة أو العقل الهيولاني

وهي قوة الاستعداد المطلق الذي لا يكون قد خرج منه إلى الفعل شئ كقـــوة الطفل على الكتابة وهو لما يتعلمها .

٢- القوة الممكنة

ويطلق عليه العقل بالملكة وذلك عندما يقبل العقل الهيولاني المعقولات الـــتي يقع بها التصديق بلا اكتساب كالصبي الذي عرف القلم وسائط الحـــروف وأصبح في إمكانه أن يكتسب فعل الكتابة .

---

(1) انظر ابن سينا : النجاة ص١٦٣-١٦٤ مرجع سابق .

ج) العقل بالفعل

يطلق عليه هذا الاسم إذا قبل المعقولات الأولية فأصبحت عنده مخزونة فمتى شاء طالعها بالفعل وعقلها بلا تكلف واكتساب لأنها فيه كالكاتب المستكمل وإن لم يكتب

د) العقل المستفاد

وهو الذي حضرت فيه المعقولات يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل والعقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو أبداً بالفعل (العقل الفعال) ، وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه وهناك تكون قوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .[1]

فالعقل المستفاد هو أسمى الدرجات التي يرقى إليها الإنسان في نظر ابن سينا وكذلك كان في نظر أستاذه الفارابي [2].

وهناك عقل آخر يذكره ابن سينا في ثنيا كلامه وهو

العقل القدسي المختص بالأنبياء لكن لا تزال رتبته مبهمة لأن ابن سنيا عده حالة من حالات العقل الهيولاني وجعله فوق العقول الأربعة السابقة لكنه في النهاية يقول (إن فوق العقول الأربعة العقل الفلكي) .

فالعقل المستفاد هو أسمى الدرجات التي يصل إليها الإنسان ولعله أراد بالعقل القدسي العقل المستفاد المستعد أبداً لقبول العقل الفعال بسهولة [1].

---

(1) انظر ابن سينا : النجاة ص١٦٥-١٦٦ مرجع سابق

(2) عبده الشمالي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص٣٧٩ مرجع سابق

٥)نظرية ابن سينا في المعرفة

وهذه النظرية ذات اتصال كبير بما سبق في قوى النفس والفعل والانفعال ، وقد عقد ابن سينا في كتاب النجاة فصل في (طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم) ويتبين من خلال ذلك أن نظرية المعرفة عند ابن سينا لها ثلاثة مصادر :

أحدها الحواس : وهي التي تنقل صور الأشياء إلى النفس ، وثانيها العقل وهو الذي يجرد المحسوسات من العوارض المشخصة لها ، وينتزع صوراً كلية منها ، وثالثها العقل الفعال وهو الذي يفيض على النفس الإنسانية المعرفة عندما تبلغ هذه النفس درجة تؤهلها لتقبل هذا الفيض .[٢]

وبمقتضى هذه النظرية فإن أمام النفس طريقين للوصول إلى الحقائق أحدهما طريق الفكرة وثانيهما طريق الحدس .

ففي الطريق الأول : تنتقل النفس بين المعاني المخزونة في الذاكرة مستعينة بالخيال فتحاول الوصول إلى المعنى المطلوب بواسطة المقدمات المنطقية ، وفي الطريق الآخر تحاول النفس كذلك الوصول إلى المطلوب رأساً دون الاستعانة بتلك المقدمات بل بالاتصال بالعقل الفعال وعليه فالنفوس البشرية تتميز بقدر استعدادها للاتصال بالعقل الذي تتلقى عنه المعرفة [٣]

يقول ابن سينا : (وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شئ وإلى تخريج

---

(١) عبده الشمالي : المرجع السابق .

(٢) انظر ابن سينا . النجاة ص١٦٦-١٦٧ مرجع سابق

(٣) سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ص٢٩٣ مرجع سابق

وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له بـــل كأنه يعرف كل شئ من نفسه وهذه الدرجة أعلى درجات هـــذا الاســـتعداد ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً) [1] .

وقال : (وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة والأولى أن تسمى هـــذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية)[2]

---

(1) ابن سينا : النجاة ص١٦٦-١٦٧ مرجع سابق

(2) ابن سينا : المرجع نفسه ص١٦٨

تمهيـــــــــد :-

بعد أن تبين لنا مصادر ابن سينا في نظرية النبوة فإننا نتطلع في هـــذا المبحـــث الثاني إلي كيفية تأثره بهذه المصادر من خلال تفسيره وشرحه لنظريـــة النبـــوة خصوصاً وأن من دوافع نظرية النبوة عنده الرد على المنكرين للنبوة .

المبحث الثاني

تفسير نظرية النبوة عند ابن سينا

أولاً : أدلة ابن سينا في إمكان الاتصال بالعالم العلوي

يقول الدكتور : إبراهيم مدكور أن ابن سينا عرض نظرية النبـــوة في صـــورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي ، وقد خلف لنا رسالة عنوانها (في إثبـــات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم) [1] .

وفيها يفسر النبوة تفسيراً نفسياً سيكولوجياً ويؤول بعض النصوص الدينيـــة تأويلاً يتفق مع نظرياته الفلسفية .

ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام توضيحاً علمياً ، فإذا مـــا حـــل مشـــكلتها جاوزها إلى موضوع النبوة [2] .

فيبين ابن سينا أن التجربة والقياس يشهدان بأن النفس الإنســـانية تســـتطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم فليس ببعيد عليها أن تستكشـــفه في حـــال اليقظة فأما التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبـــأوا بالمســـتقبل بواسطة أحلامهم .

وأما القياس : فنحن نعلم ونسلم بأن الأحداث الماضية ، والحاضرة والمســـتقبلة مثبتة في العالم العلوي ، ومقيدة في لوح محفوظ فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب.

---

(1) ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة ص٩٥-١٠٤مرجع سابق

(2) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص١٠١ مرجع سابق.

يقول ابن سينا : (التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال النوم فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان .

أما التجربة فالسماع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوي التخيل والتذكر) [1] .

هذا فيما يتعلق بالتجربة وأنها قد أثبتت أن هناك نفوساً إنسانية حصل لها علم الغيب وهي في حال النوم .

وأما القياس فقد أورد ابن سينا كثيراً من التنبيهات في كتابه الإشارات ليبين بها مطلوبه ، ومن بينها :

يقول ابن سينا : (قد علمت – فيما سلف : أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ، ثم قد نبهت بأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية ، وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي .

ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم ...الخ) [2] .

وهذه الإدارکات ، وهذا النوع من النظر يعتبر عند ابن سينا أمراً مستوراً وخفياً إلا لأهل العلم الراسخين في الحكمة المتعالية ، إذ أنهم وحدهم يعرفون أن لتلك الأمور بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها ، ولها

---

(1) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ٤٠٣ / ٨٦٢- ٨٦٣ .

(2) ابن سينا المرجع نفسه ٤٠٣ / ٨٦٣ .

معها علاقة ما ، كما للنفوس البشرية مع أبدانها علاقة ما ، وبالتالي فيحصـــل لها بتلك العلاقة نوع من الكمال [1] .

إذن هناك للجزئيات نقش في العالم العقلي على هيئة كلية ، وفي العالم النفسـاني نقش على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والنقش معاً .

يقول ابن سينا : (ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحســـب الاســـتعداد وزوال الحائل ،و قد علمت ذلك ، فلا تستنكر ن ، أن يكون بعض الغيـب ، ينتقش فيها من عالمه) [2] .

ومن هنا فإن ابن سينا يرى أن هناك حقائق منقوشة في العالم العلوي ، وكـــل من اتصل بها أدركها .[3]

ثانياً : توضيح ابن سينا لكيفية الاتصال بالعالم العلوي :–

وبيان عدم اختصاص الأنبياء بهذا الاتصال

ابن سينا يوضح هذا توضيحاً يحاكي فيه الفارابي حـــذوك القـــذة بـــالقذة ، فيلاحظ أن بعض المرضى والممرورين يشاهدون صوراً ظاهرة حـاضرة دون أن يكون لها أية صلة باحساساتهم الخارجة .

ولابد لهذه الصور من سبب باطني ومؤثر داخلي ، وإذا بحثنا في قوى النفـــس المختلفة وجدنا أن المخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة [4]

بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية [5]

---

(1) انظر ابن سينا نفس المرجع ٣،٤/٨٦٣-٨٦٤

(2) ابن سينا نفس المرجع ٣،٤ /٨٧٨-٨٨٠ .

(3) سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ص٢٩٤-٢٩٥ . وانظر يراهيم مدكور للرجع السابق ص١٠١-١٠٢

(4) انظر ابن سينا : الإشارات .والتنبيهات ٣،٤ /٨٦٧-٨٧٢

(5) انظر ابن سينا : المرجع نفسه ٣،٤ /٨٧٣ .

فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتـات تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب .

وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة ، وتستطيع الاستـيلاء على الشواغل المختلفة ، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والإنتـهاز في حـال اليقظة [1] .

و (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي ، وقد تحصل بضـرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبـرار . فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه ، فـهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء) [2] .

وكلما زكى المرء نفسه ، رقى في هذا الباب وزاد على مقتضى جبلتـه إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى [3] .

والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو السـاحر الخبيـث ولكنه قد ينكسر قدر نفسه فلا يلحق شيئاً [4] .

إذاً ابن سينا لا يخص الأنبياء بهذا الاتصال

ومن فوائد هذا الاتصال حصول خوارق العادات ودفاعه عنها وبيانه لأسبابها وإذا ما حظي شخص بالاتصال بالعالم العلوي تمت على يديه أمـور خارقـة للعادة من معجزات وكرامات .

وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسي

---

(1) المرجع نفسه : ٤،٣ / ٨٧٨-٨٨٠ .

(2) ابن سينا : نفس المرجع ٤،٣ / ٨٩٧-٨٩٨ .

(3) نفسه : ٤،٣ / ٨٩٨ وانظر إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص١٠٣ مرجع سابق .

(4) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ٤،٣ / ٨٩٩ .

الروحاني [1] .

يقول ابن سينا : (لعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب .

وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسقوا ،أو استشفى لهم فشفوا ، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان ، أو السعير والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير ، أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تتعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك) [2] .

أسباب خوارق العادات

وهذه الأسباب ، في رأي ابن سينا ، ليست شيئاً آخر سو أن النفوس السامية ، وقد تجردت عن المادة وصعدت إلى سماء الأرواح ، تستطيع التأثير في العالم الخارجي مثل نفوس الأفلاك وعقولها [3] .

وأثرها هذا خاضع في الواقع للإرادة الإلهية وفيض من العناية الربانية .

وهكذا استطاع ابن سينا – ومن قبله الفارابي – أن يدافع عن إمكان المعجزة أمام قوم ينكرون خوارق العادات ، وبالتالي ينكرون النبوة ، كابن الراوندي ، وغيره من الزنادقة [4] .

---

(1) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص١٠٣ مرجع سابق

(2) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ٤،٣ /٨٩٢

(3) ابن سينا : المرجع نفسه ٤،٣ / ٨٩٥-٨٩٦

(4) انظر إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص٩٦ مرجع سابق

ولكن ابن سينا على كل حال باعتباره فيلسوفاً لا ينسى القول بترابط العالم ترابط العلة بالمعلول ، فآمن بالمعجزة خارقة للعادة ، ومخالفة للمشاهد ، ولكنها ليست مخالفة لنظام طبيعي تسير عليه ، وأسباب تؤدي إليها ، وهذه الأسباب — كما تقدم — تتلخص في أن النفوس السامية ، وقد تجردت عن المادة تستطيع أن تؤثر في عالم الكون والفساد [1] .

ثالثاً : خصائص النبي والفرق بينه وبين الساحر ، والفيلسوف :

يرى ابن سينا أن النبي له استعداد ذاتي ففي القوى النفسانية لمن له النبوة خصائص ثلاثة يمتاز بها عن غيره

الأولى : قوة قدسية وهي تابعة لقوة العقل النظري ويتمكن بها النبي من إدراك الحد الأوسط دفعة واحدة

الثانية : قوة خيالية أو قوة المخيلة أو التخييل والحس الباطن بحيث يتمثل للنبي ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه ، فيرى في نفسه صوراً نورانية هي الملائكة ، ويسمع أصواتاً هي كلام الله أو وحيه ، وهذا كله من جنس ما يحصل للنائم في منامه ومن جنس ما يحصل لبعض الذين يأخذون أنفسهم بالرياضيات الروحية ومن جنس ما يحصل لبعض المجانين والذين يصابون بالصرع .

الثالثة : القوة النفسانية التي يتمكن بها النبي من التأثير في مادة وهيولي العالم بحيث تحدث له الخوارق والمعجزات .

---

(1) سالم مرشان : الجانب الإلهي ص٢٩٨ .

وقد تكلم ابن سينا عن هذه القوى في كتابه الشفا والنجاة [١].
وفي العديد من كتبه ورسائله [٢].

الفرق بين النبي والساحر والفيلسوف

من الضروري على ابن سينا أن يضع فرقاً بين النبي وغيره وذلك لأن النبوة أصبحت عنده كما تبين لنا كسباً فلا تنال إلا بالتعلم والرياضة والمجاهدة فيصل إليها كل من جرد نفسه من العلائق وجعلها مستعدة للإطلاع على الغيب وغيره لذا فقد يحصل للساحر ما يحصل للنبي لكن يقول ابن سينا في الفرق : والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمل ما وقع له في الشر فهو الساحر الخبيث [٣].

أما بالنسبة للفرق بين النبي والفيلسوف :

فإن ابن سينا يضع النبي في أعلى المراتب البشرية ويفضله على الفيلسوف وذلك لأن النبي بقوته القدسية يكون أقدر من الفيلسوف على إدراك الحقائق وهو فوق ذلك هاد يقود البشرية إلى طريق السعادة [٤] ويخاطب الجمهور [٥].

رابعاً : حكم النبوة

يربط ابن سينا حكم النبوة بالحكمة منها فيقول : كل واحد من بني الإنسان لا يمكن أن يستقل في حياته وتدبير شؤونه بغير العمل والمشاركة والعون من بني جنسه ... ولابد لهم في التعاون من معاملة تنظم حياتهم ولابد فيها من

---

(١) ابن سينا : النجاة ص١٦٦-١٦٧ مرجع سابق .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ٨٥٣/٤،٣ ٩٠٢ مرجع سابق .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ٨٩٩/٤،٣ مرجع سابق .

(٤) سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ص٢٩٩ مرجع سابق .

(٥) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ١٠/١ تحقيق محمد رشاد سالم طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

قانون عادل يحافظ عليها دفعاً للظلم وذلك الأمر الذي ينظـــم حيـــاقم هـــو الشريعة التي ينقاد لها الخاص والعام ولولاها لأشرأبت كل نفس إلى ما يريـــده وغيرها وحصل التنازع والتقاتل .. وتمزقت وحدة الناس وشملتهم الفوضـــى واختل أمر المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بهذه الصفات لما علم من شمول العناية فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنـافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها فواجب إذاً أن يوجد نبي وواجـــب أن يكـــون أن يكون إنساناً ... [1]

خامساً : دعوة النبي وطريقته في الدعوة :-

يرى ابن سينا أن أول الأمور التي ينبغي للنبي أن يدعو الناس إليها هو أن لهـــم خالقاً خلقهم عالماً بالسر والعلانية وكل الخلق سترجع إليه وبيده سعادقم .

ولا ينبغي للنبي أن يشغلهم بالأمور الجدلية (ويقصد بذلك صفـــات الله عـــز وجل ويعبر عنها) بقوله لا خارج العالم ولا داخله وغير مشار إليه في مكـــان فلا ينقسم بالقول ... [2]

ومما يجب أن يدعو إليه العبادات وهي لها ظاهر وباطن .

ويقول عن طريقة دعوة النبي للناس :-

(إن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماء) [3] .

وقد صرح ابن سينا في رسالته الأضحوية : بأن ألفاظ الشريعة لا يقصد بهـا إلا خطاب الجمهور بما يفهمون فيقول : (أما أمر الشرع فينبغي أن يعلـــم فيـــه

---

(1) انظر ابن سينا : النجاة ص٣٠٣-٣٠٤ .

(2) ابن سينا : النجاة ص٣٠٤-٣٠٥ .

(3) ابن سينا : رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ص٩٨ ضمن تسع رسائل في الحكمة مرجع سابق .

قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بهما خطاب الجمهور كافة) لتقريب ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة [1] .

ويقول : لذلك ما كن يمكن أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم أن يقف على العلم أعرابياً جافياً أو مثله ممن أرسل إليهم من البشر كافة [2] .

وبالطبع فإن هذا الظاهر والرموز والأمثلة هي كما سبق للعامة أما الحقائق المرموز إليها فهي للخاصة أمثال ابن سينا وغيره لذلك فهو يؤول النصوص الظاهرة الملائكة والعرش اللوح والقلم ... [3]

لأن النبي في نظره قصد بالظاهر هذا كما سبق في قوله العامة فقط وقصد تقريب المعنى إلى أفهامهم .

تعقيب :-

١- نجد أن ابن سينا تأثر تأثراً بالغاً بنظرية الفارابي في النبوة فقد قال بها تماماً إلا أنه زادها وضوحاً وبياناً .

ولم يخالفه إلا في مرتبة النبي من الفيلسوف فالفارابي يفضل الفيلسوف على النبي أما ابن سينا فيفضل النبي على الفيلسوف لأن النبي علم ما علمه الفيلسوف وزيادة

٢- والفارابي وابن سينا واضح في نظريتهم النبوية الاعتماد على آراء أرسطو ثم تهذيب هذه الآراء وتقريبها إلى الدين الإسلامي .

---

(1) ابن سينا : الرسالة الاضحوية في أمر المعاد ص٣٩-٥٠ تحقيق سليمان دنيا ، (ط) الأولى دار الفكر العربي ١٣٦٨ هـ .

(2) ابن سينا : رسالة في إثبات النبوات ص٩٨ ضمن تسع رسائل .

(3) ابن سينا : المرجع نفسه ص٩٨-١٠٥ .

٣- والملاحظ أن ابن سينا ومن قبله الفارابي لما يوفقا تماماً في هذه المحاولة وإنما وفقا في تخفيف من حدة وشناعة أقوال ارسطو أما تقريبها من الدين الإسلامي فلم يحصل والدليل على ذلك من خلال نظرية ابن سينا في النبوة ما يلي :

١- أن النبوة عنده من جنس المنامات وهي فيض من العقل الفعال .
٢- النبي له ثلاث خصائص وهذه الخصائص لا تميز النبي عن غيره لأنها تحصل لمن تجرد عن العلائق وروض نفسه فالنبوة كسبيه .
٣- المعجزات النبوية تكون بسبب القوى النفسية من الأنبياء
٤- النبوة واجبة على الله
٥- دعوة النبي للناس غير مطابقة للواقع والحقيقة بل هي رموز وأمثال وهذا هو الواجب على الأنبياء وإلا لنفروا العامة من قبول دعوتهم .

الفصل الثاني

نقد نظرية النبوة عند ابن سينا

وفيه :

تمهيد : طرق وحي الله إلى رسله كما جاء في الإسلام

ومبحثان :

المبحث الأول : نقد الفلاسفة وأهل الكلام لنظرية النبوة عند ابن سينا

المبحث الثاني : نقد أهل السنة والجماعة لنقد أهل الكلام ولنظرية النبوة عند ابن سينا .

تمهيـــــــــــــــد :-

طرق وحي الله إلى رسله كما جاء في الإسلام

يوحي الله إلى رسله بواسطة وبغير واسطة

فالأول : بواسطة جبريل ملك الوحي وسأخر بيانه بعد النوع الثاني .

الثاني : الذي لا وسطة فيه

وهذا الثاني له صورتان

الصورة الأولى : الرؤيا الصالحة في المنام

عن عائشة رضي الله عنها قالت : (أول ما بدئ به صلى الله عليـــه وســـلم الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح)[1] .

ومما يدل على أن الرؤيا الصالحة للأنبياء في المنام وحي يجب إتباعه ما جـــاء في قصة إبراهيم من رؤيا ذبحه لولده إسماعيل ، ولو لم تكن هذه الرؤيا وحياً يجـــب إتباعه لما أقدم إبراهيم عليه السلام على ذبح ولده لـــولا أن مـــن الله عليـــه بالفداء .

وهذا النوع ليس في القرآن شئ منه لأنه نزل جميعه يقظة .

والرؤيا الصالحة ليست خاصة بالرسل فهي باقية للمؤمنين وإن لم تكن وحيـــاً كما قال صلى الله عليه وسلم (انقطع الوحي وبقيت المبشرات رؤيا المؤمـــن)

---

(1) متفق عليه رواه البخاري في كتاب بدء الوحي / باب كيف كان بدء الوحي ابن حجر العسقلاني . فتح الباري ١/٣٠ مرجع سابق .

والرؤيا الصالحة في المنام للأنبياء هي القسم الأول من أقسام التكليم الإلهي المذكور في قوله تعالى : (ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ...) [الشورى :٥١] .

الصورة الثانية : الكلام الإلهي من وراء حجاب بدون واسطة وهو ثابت لموسى عليه السلام كما ثبت التكلم على الأصح يقظة [١] .

لرسولنا صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج وهذا النوع هو القسم الثاني المذكور في قوله تعالى : ((أو من وراء حجاب)) [الشورى ٥١] .

كيفية وحي الملك إلى الرسول : -

لا تخلو كيفية وحي الملك إلى الرسول من أحدى حالتين

الحالة الأولى : أن يأتيه مثل صلصلة الجرس وهذه الحالة أشد على الرسول وذلك لأن الصوت القوي يثير عوامل الأنتباه فتهيأ النفس بكل قواها لقبول أثره فإذا نزل الوحي بهذه الصورة على الرسول نزل عليه وهو مستجمع القوى الإدراكية لتلقيه وحفظه وفهمه وقيل هو صوت حفيف أجنحة الملك [٢]

والحالة الثانية : أن يتمثل له الملك رجلاً ويأتيه في صورة بشر وهذه أخف من سابقتها حيث يكون التناسب بين المتكلم والسامع والهيئة التي يظهر فيها جبريل بصورة رجل لا يحتم أن يتجرد من روحانيته ولا يعني أن ذاته

---

(١) الفوزان : الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد ص١٧٧-١٨١ طبعة الرئاسة العامة للبحوث العلمية الرياض ١٤١٠ هـ .

(٢) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ٢٨/٢ مرجع سابق .

انقلبت رجلاً بل المراد أنه يظهر بتلك الصورة البشرية أنساً للرسول البشـــري ومعلوم أن الملائكة أجسام مخلوقة من النور [١] .

فهي نوارنية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة يطيعون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وكلتا الحالتين مذكورة في الحديث الصحيح عن عائشة رضـــي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رســـول الله صلـــى الله عليـــه وسلم .

فقال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((أحياناً يأتيني مثل صلصة الجرس وهي أشده علي فيفصم عني وقد وعيـــت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول)) [٢] .

والحالتان هنا هما القسم الثالث من أقسام التكليم الإلهي المشار إليه في الآيـــة (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا

١- وحياً

٢- أو من وراء حجاب

٣- أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء أنه عليّ حكيم)) [الشورى : ٥١] .

أما النفث في الروع أي في القلب فقد ذكر في قول الرسول لى الله عليه وسلم ((أن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تســـتكمل رزقـــها وأجلها ، فاتقوا الله واجملوا في الطلب)) [٣] .

---

(١) كما جاء في صحيح مسلم وانظر الفوزان : الإرشاد الى صحيح الاعتقاد ص١٤٥-١٤٨ .

(٢) البخاري : الجامع الصحيح في كتاب بدء الوحي / باب كيف كان بدء الوحي وانظر ابن حجر فتح الباري : ١/٢٥ – ٢٦

(٣) أبو نعيم : حلية الأولياء .

والحديث لا يدل على أنه حالة مستقلة فيحتمل أن يرجع إلى أحدى الحالتين المذكورتين في حديث عائشة السابق الذكر فيأتيه الملك في مثل الصلصلة وينفث في روعه أو يتمثل له رجلاً وينفث في روعه [1].

هذا ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم في بيانه كيفية الوحي وقد قال الله تعالى : ((علمه شديد القوي)) وقال تعالى : ((نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين)) [الشعراء : ١٩٣، ١٩٤] .

وقد صدق المسلمون الأوائل بكلام الله وكلام رسوله بل ورأي الصحابة بأنفسهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم شخصاً حقيقياً في الخارج لم يكن من مخيلتهم ولا من صنع خيالهم ولا شك أن هذا البيان السابق لا يتفق مع ما جاء في نظرية ابن سينا السابقة لذلك فقد تصدى له كل من كان أقرب منه للكتاب والسنة ولا شك أن أهل الكلام أقرب في الجملة للكتاب والسنة من الفلاسفة ، ولا شك أن أهل السنة والجماعة أقرب من أهل الكلام إلى الكتاب والسنة بل هم أهل الكتاب والسنة لذلك كان نقدهم أكمل وأتم من نقد أهل الكلام .

---

(1) مناع القطان : علوم القرآن ص٣٧-٤٠ ، مؤسسة الرسالة (ط) التاسعة عشر ١٤٠٦ هـ .

المبحث الأول

نقد أهل الكلام

يرى الأشاعرة أن نظرية الفلاسفة ابن سينا والفارابي من قبله تناقض مناقضة صريحة لمعنى النبوة وطرق الوحي المسلم بها في الكتاب والسنة .

يقول الآمدي : ليست النبوة معنى يعود إلى ذات من ذاتيات النبي ولا إلى عرض من أعراضه استحقه بكسبه وعمله ولا العلم بربه فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة ولا علمه بنبوته إذ العلم بالشئ غير ((ولكن الله يمن على من يشاء من عباده)) [إبراهيم : ١١] .

فليست إلا موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده ، وهو قوله لمن اصطفاه واجتباه : إنك رسولي ونبي [١] .

ويقول البيجوري : (فالذي ذهب إليه المسلمون جميعاً أن النبوة خصوصية من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها ، ويفسرونها باختصاص العبد بسماع وحي الله تعالى بحكم شرعي تكليفي سواء أمر بتبليغه أم لا .

وهكذا الرسالة ولكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ) ثم قال (ويلزم على قوله (أي الفلاسفة) بأكتسابها تجويز نبي بعد سيدنا محمد أو معه ، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة .

فقد قال تعالى : ((وخاتم النبيين)) وقال عليه الصلاة والسلام لا نبي بعدي وأجمعت الأمة على إبقائه على ظاهره) [١] .

---

(١) الآمدي : غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص٣١٧ .

ويؤكد ما سبق ويزيد عليه الإيجي فيقول عن النبي (لا يشترط فيه شــرط ولا استعداد بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو أعلم حيث يجعل رسـلته وهذا بناء على القول بالقادر المختار وأما الفلاسفة فقالوا : هو من اجتمع فيـه خواص ثلاث) [٢]

ثم ذكر الخواص التي ذكرها ابن سينا للنبي ورد عليها فرد على الخاصية الأولى وهي أن يكون للنبي قوة في العقل النظري فيكون لها اطلاع على المغيبات .

فقال الإيجي هذا (مردود إذ الاطلاع على جميع المغيّبات لا يجب للنبي اتفاقــاً والبعض لا يختص به كما أقررتم به ، ثم إحالة ذلك على اختــلاف النفــوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقي المقدمات (أي التي ذكرها ابــن سينا في هذه الخاصية) خطابية) [٣] .

أي فلا معنى لها وتكثير للكلام بلا فائدة .

ورد على الخاصية الثانية وهي :

أن يكون للنبي قوة بحيث يرى الملائكة مصورة وَيسمع كلامهم ...

قال الإيجي : (هذا تلبيس وتستر بعبارة لا يقولونَ بمعناها لأنهــم لا يقولــون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ولا كلام لهم يسمع ، لأنه من خواص الأجسام ، ومآله إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كمــا للمرضــى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدنا آمراً وناهياً من قبل نفســه بمــا يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبياً باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجــع إلى تخيلات لا أصل

الباجوري شرح جوهرة التوحيد ٢٩٧ ، نسقه محمد أديب الكيلاني عبد الكريم تعان ، راجعه الرفاعي .

(٢) الإيجي المواقف في علم الكلام ص٣٣٧

(٣) الإيجي المرجع نفسه ص٣٣٧

لها وربما خالف المعقول ؟) [1] .

ورد على الخاصية الثالثة

وهي أن يكون للنبي قوة نفسانية بحث يؤثر في هيوالي العالم .

يقول الإيجي : (هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام والمقارنة لا تعطيـــه ، مع أنه لا يختص بالنبي) [2] .

وفي حكم النبوة :-

فإن الشاعرة يخالفون الفلاسفة في حكم النبوة ذلك لأن الفلاسفة أوجبوا بعثة الرسل على الله وهم في ذلك يشاركون المعتزلة في هذا الحكم لكن يخـــالفونهم في البواعث والأرادات أو بمعنى آخر : فإن الفلاسفة يخالفون المعتزلة في فلسفة هذا الواجب والبحث على الأصل الذي يعللون به هذا الوجوب .

وذلك أن المعتزلة يقرنون حكم النبوة بقانون الصالح والأصلح أما الفلاســـفة فيعودون بفلسفة هذا الأصل إلى فكرة العناية الإلهية وأنها تقتضي أن يكـــون الفعل الواقع من الله إنما يقع على أحسن أحواله تحقيقاً لكمال العناية .

ومعلوم أن الأشاعرة لا توجب على الله شيء يقول الجويني : (والدليل علـــى أنه لا يجب على الله شئ : أن حقيقة الواجب : ما يستوجب اللـــوم بتركـــه والرب سبحانه وتعالى يتعالى عن التعرض لذلك)[3] .

لذلك فهم يرون أن بعثة الرسل جائزة على الله [4] .

---

(1) الإيجي : المرجع السابق ص٣٣٨ .

(2) الإيجي : المرجع نفسه ص٣٣٨ .

(3) الجويني : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص١٢٢ ، تحقيق فوقية محمود ، عالم الكتاب بيروت .

(4) البغدادي : أصول الدين ص١٥٤-١٥٦ ، (ط) الأولى ١٤٠٢ هـ .

نقد الشهرستاني :-

وقد صارع الشهرستاني ابن سينا في كتابه مصارعة الفلاسفة ومن ضمن ما صارعه فيه مسألة النبوات وأشار إلى المواضع التي أراد تعقبه فيها وكلها مسائل وإشكالات على ابن سينا وغيره من الفلاسفة بنفس عقلية القوم وفيها بيان لتناقضهم ومن ذلك

١- لم لا تضاف الصور كلها إلى العقل الأول الذي هو واسطة الكل فيكون هو الواهب الفعال

٢- بل ولم لا تضاف الصور كلها إلى واجب الوجود الأول تعالى وتقدس

٣- وأن طلبتم شيئاً قريباً من السماويات وجعلتم الفلك الأخير مدبرة هو الأقرب فيكون هو المفيض على المواد و الصور التي استعدت لها .

فلم اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية ؟ !

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية في البعد والقرب على السواء ؟!

وهلا اعتقدتم أن واجب الوجوب أقرب من كل قريب فهو المخرج لما بالقوة إلى الفعل من العقول ؟

((الله ولي الذي آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ؟!

٤- وهلا جوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة القدسية ؟

وأوجبتم في النفوس تفاضلاً وفي العقول ترتيباً والمتفاضلات المترتبات تنتهي إلى واحد هو الأفضل ولا يتسلسل ؟! .[1]

نقد الغزالي :-

نقد الغزالي ابن سينا والفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ومما نقدهم فيه نظريتهم في النبوة فنقد تفسيرهم للنبوة وخصائص النبي وتأويلاتهم للوح والقلم والملائكة ...

وأبطل مقدمتهم وبين أن النبي يعلم الغيب بتعريف الله له على سبيل الابتداء أو بواسطة الملائكة ولا حاجة إلى ما ذكرتموه لأنه لا دليل لكم ثم أبطل مقدمات دليلهم العقلي [2] .

لكن يلاحظ على الغزالي أمر هام وهو أنه ينقد الفلاسفة في كتاب ويوافقهم في آخر وهو هنا يوافق الفلاسفة في كتابه (المنقذ من الضلال) وغيره فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلاً ومقبول عقلاً ويكفي لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها جميعاً ألا وهي الأحلام والرؤى يقول الغزالي : (وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب أما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير)[3].

([1]) الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ص١٢٦-١٢٧ ، تحقيق سهير محمد مختار (ط) الأولى ١٩٧٦ ، وانظر للشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ص٤٦٢-٤٦٧ ، صححه الفرد جيوم مكتبة المثنى ببغداد .

([2]) انظر الغزالي : تهافت الفلاسفة ص١٥٨-١٦٤ ، تقديم : د : جيرار جهامي ، دار الفكر اللبناني (ط) الأولى ١٩٩٣ م .

([3]) الغزالي : المنقذ من الضلال ص٣٣ نقلاً عن إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص١٠٧ مرجع سابق .

يقول محمد رشاد سالم إن (الغزالي كان تابعاً في آرائه عن النبوة للفلاسفة المسلمين الذين كانوا تابعين بدورهم للفلاسفة اليونانيين ورغم نقده لهم في بعض كتبه فإن الغزالي سلم بأكثر آرائهم في النبوة في كتبه الأخرى ، وزاد عليهم بأنه التمس لآرائهم مزيداً من الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة (مع الخطأ والتعسف في التأويل)[1] .

نقد كتب الفلسفة الحديثة للنظرية على سبيل الإجمال :-

بعد أن تعرض لنظرية ابن سينا في النبوة وكذلك الفارابي من قبله تذكر أنه على الرغم ما صدر عن فلاسفة الإسلام من آراء ربما تكون بعيدة عن العقيدة الصحيحة في كل ما يتصل بهذا الموضوع فإننا لا ننكر أن هؤلاء الفلاسفة في بحثهم لمسألة النبوة وبهذه الكيفية من العمق والتحليل قد استطاعوا بهذا أن يردوا على أباطيل ابن الراوندي واعتراضات الرازي وغيرهما من ملحدي عصرهما بل وملحدي كل زمان فقد رد فلاسفة الإسلام على هؤلاء وأولئك بأسلوبهم الذي عرفناه وهو أسلوب العقل والحكمة بل وأسلوب التجربة فقد أثبتوا النبوة عن طريق البحوث الاجتماعية والنفسية وهذا هو سر طرافة بحثهم وجدته في قضية النبوة [2] .

وسيتبين من خلال نقد أهل السنة والجماعة أن هذا النقد غير سديد لأن حقيقة قول الفلاسفة إنكار النبوة لا إثباتها فقول الفلاسفة لا ينتفع به المؤمنون بل فيه إفساد للعقائد وإفساد للشرائع .

---

(1) محمد رشاد سالم : مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ص٧٥ ، الدار السلفية ، ١٤٠٠هـ .

(2) انظر إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص٩٦-٩٩ مرجع سابق وانظر سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ص٣١٠ مرجع سابق وحموده غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ص١٣٣-١٣٨ ، طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٢هـ ومحمد كمال جعفر : في الفلسفة الإسلامية ص٢٤٢-٢٥١ مرجع سابق ، ومحمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الفلسفي ص٤٣٦ .

المبحث الثاني

نقد أهل السنة والجماعة لأهل الكلام ولنظرية النبوة عند ابن سينا

وفيه مطلبان

١-المطلب الأول : ملاحظات على نقد أهل الكلام ومقارنة إجمالية بينـــــهم وبين الفلاسفة

٢-المطلب الثاني : نقد نظرية النبوة عند ابن سينا

المطلب الأول

ملاحظات على نقد أهل الكلام ومقارنة إجمالية بينهم وبين الفلاسفة

تقدم عرض نظرية ابن سينا في النبوة ومصادرة فيها ثم نقد أهل الكلام على هذه النظرية لكن من المعلوم عند أهل السنة والجماعة أنه ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً بل كل ما جاءت به الرسل فهو حق ، وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يوافق ذلك فهو حق ، وما قالوه مما يخالفه فهو باطل ، وأهل الكلام أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه أن أخذوا بقواعد الفلاسفة وأصولهم كدليل الجواهر والأعراض للرد عليهم وسلموا لهم ببعض المسائل ثم وقعوا في التناقضات بل وسلطوا الفلاسفة عليهم فلا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية

ويقول : (ففي الجملة ظهور الفلاسفة والملاحدة والباطنية على هؤلاء تارة [يقصد بهم أهل الكلام وخصوصاً الأشاعرة] ومقاومتهم لهم تارة ، لابد له من أسباب في حكمة الرب وعدله ، ومن أعظم أسبابه تفريط أولئك وجهلهم بما جاء به الأنبياء فالنبوة التي ينتسبون إلى نصرها لم يعرفوها ولم يعرفوا دليلها ولا قدروها قدرها ...) [1]

والسبب في ذلك هو الأصول التي بنوا عليها مذهبهم ومن المعلوم أنهم بنوا مذهبهم في إثبات الصانع على دليل حدوث الأجسام الذي هو ردة فعل منهم

( ) ابن تيمية : النبوات ص ٢٤٠ مرجع سابق .

على الفلاسفة القائلين بقدم العالم لكن ظنوا أن ذلك لا يمكن إلا بأخذ قواعد الفلاسفة وأصولهم للرد عليهم بها كدليل الجواهر والأعراض ...

ومصدر التلقي عندهم في معظم الأبواب وخصوصاً الأسماء والصفات هو العقل وحده فلم يثبتوا إلا سبع صفات ونفوا الحكمة في أفعال الله

لذلك لما أتوا يثبتون النبوة تخبطوا لأن حكمة الله ورحمته وعدله لوازم للعلم بآيات الله لأنبيائه عل الوجه الصحيح وهذه اللوازم منتفية عند الأشاعرة والتزموا نفيها لأصولهم الفاسدة التي منها أن الله يفعل لا لعلة ولا لغرض [1] .

فإذاً ينتفي عنهم اللازم وهو العلم بآيات الله لأنبيائه على الوجه الصحيح فلذلك لم يفرقوا بين آيات الأنبياء وما عداها من الخوارق بفوارق صحيحة بل كلها باطلة وغير مطابقة للواقع .

يقول شيخ الإسلام :

(المقصود التنبيه على أن إثبات آيات الأنبياء والاستدلال بكلام الله وآياته التي أراد أن يدل بها عباده بدون إثبات حكمته ممتنع ولهذا اضطرب كلام من نفي حكمته في آيات الأنبياء) [2] .

مقارنة إجمالية بين أهل الكلام (الأشاعرة) والفلاسفة

١-بما أن الأشاعرة يجوزون على الله أن يأمر بكل شئ وأن ينهي عن كل شئ فلن يبقى عندهم فرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب لا من جهة نفسه فإنهم لا يشترطون فيه إلا مجرد كونه في الباطن مقراً بالصانع وهذا موجود في عامة الخلق ، ولا من جهة آياته ولا من جهة ما يأمر به .

---

(1) انظر الآمدي : غاية المرام في علم الكلام صـ ٢٢٤ مرجع سابق

(2) ابن تيمية : النبوات ص٣٩٤

والفلاسفة من هذا الوجه أجود قولاً في الأنبياء فإنهم يشترطون في النبي اختصاصه بالعلم من غير تعلم وبالقدرة على التأثير الغريب والتخيل ، ويفروق بين الساحر والنبي بأن النبي يقصد العدل- ويأمر به بخلاف الساحر [1] وقد سبق أن هذا هو فرق ابن سينا .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (ولهذا عدل الغزالي في النبوة عن طريق أولئك المتكلمين إلى طريق الفلاسفة فاستدل بما يفعله ويأمر به على نبوته وهي طريقة صحيحة لكن إنما أثبت بها نبوة مثل نبوة الفلاسفة) [2] .

٢-والأشاعرة خير من الفلاسفة (من جهة أنهم لما أقروا بنبوة محمد صدقوه فيما أخبر به من أمور الأنبياء وغيرهم وكان عندهم معصوماً من الكذب فيما يبلغه عن الله فانتفعوا بالشرع والسمعيات ، وبها صار فيهم من الإسلام ما تميزوا به على أولئك

[أي الفلاسفة] فإن أولئك [أي الفلاسفة] لا ينتفعون بأخبار الأنبياء إذ كانوا عندهم يخاطبون الجمهور بالتخيل فهم يكذبون عندهم للمصلحة) [3] .

٣-وفي تفسير المعجزات حاول الأشاعرة ومنهم الغزالي [4] .

الرد على الفلاسفة في تفسيرهم للمعجزة وكان الرد ضعيفاً من حيث طريقة تقريره ويقوي مذهب الفلاسفة إذ يفهم من ردهم إنكار ما هو معروف عقلاً ونقلاً وذلك لأن المتكلمين – كما يقول ابن تيمية – لا يثبتون للأفلاك العلوية ولا للأجسام السفلية ولا للنفوس قوى تكون سبباً لحدوث شئ [بناءً على

---

(1) انظر ابن تيمية : ص٢٤٠ مرجع سابق .

(2) ابن تيمية : نفس المر جع ص٢٤٠ .

(3) ابن تيمية : نفس المرجع ص٢٤٠ .

(4) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص١٦٩ مرجع سابق .

مبدأ نفي السببية] وهم وإن أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادعوا من أسباب المعجزات وغيرها من الخوارق قالوا نحن نقول أن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ولا أثر لشئ من ذلك سواه (1) .

وهذا القول ضعيف ومخالف للشرع والعقل ودلت آيات عديدة على بطلانه قال تعالى : ((وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها)) [البقرة : ١٦٤] وغيرها كثير وبناء على هذه الأدلة كان السلف الصالح والفقهاء والجمهور يقولون : إن الله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل لها الأثار كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد ونحو ذلك (2) .

والخلاصة مما سبق كله : أن أهل الكلام وهم فرق كثيرة ومنهم الأشاعرة وهم أقرب المتكلمين إلى أهل السنة والجماعة في الجملة (3) .

كان نقدهم للفلاسفة قاصر والسبب هو على سبيل الإجمال اتفاق أهل الكلام والفلاسفة في توهم معارضة العقل للنقل ومن ثم تقديم ما يزعمون أنه العقل على النقل .

لذلك فإن أهل السنة والجماعة تصدوا لهؤلاء وأولئك وأقاموا عليهم الحجج العقلية الصريحة والنقلية الصحيحة .

وبينوا لهم أي لأهل الكلام والفلاسفة أنهم لم يكونوا فيما ابتدعوه لا على دين ولا شرع ولا عقل (4) .

---

(1) انظر ابن تيمية : الصفدية تحقيق محمد رشاد سالم ، مكتبة ابن تيمية ١٤٠٦ هـ .

(2) ابن تيمية : المرجع نفسه .

(3) انظر عبد الرحمن بن صالح المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١٣٨٣/٣ .

(4) انظر ابن تيمية : النبوات ص٢٤٨ .

المطلب الثاني

نقد نظرية النبوة عند ابن سيـــــــينا

نقد مجمل

وهو نقد للفلسفة والفلاسفة على وجه العموم فيرى شيخ الإسلام ابن تيمية : أن الفلاسفة وأن كانوا متقدمين في الرياضيات ، والطبيعيات وسائر العلـــوم التي تعتمد على مجرد العقل والبرهان المنطقي إلا إن كلامهم في الأمور الإلهيـــة قليل الصواب كثير الخطأ لاعتمادهم في ذلك على مجرد عقولهـــم وليســـت العقول وحدها كافية في الوصول إلى الحق في سائر المطالب الإلهية ، بل لابـــد من الاسترشاد في ذلك بالكتب المنـــزلة ومعرفة طرق الأنبياء وكيف دعـــوا الناس إلى معرفة ربهم وإلى الإقرار بوحدانيته وألوهيته [1] .

نقد مفصل : -

وهو نقد خاص بنظرية ابن سينا في النبوة ويتناول

نقد مصادر ابن سينا في النبوة :-

مصادر ابن سينا في النبوة مستمدة وموروثة عن صابئـــة حـــران والباطنيـــة والقرامطة والاسماعيلية الذين كان منهم إخوان الصفا وابن سينا [2].

وكانت مدينة حران دار الصابئة وهم الذين يعبدون الكواكب ويقيمون لهـــا الهياكل وقد كان بها هياكل للعلة الأولى والعقـــل الأول والنفـــس الكليـــة ،

---

(1) انظر ابن تيمية : المنطق ضمن مجموع الفتاوى مرجع سابق ٩/٢٠٥

(2) انظر ابن تيمية : الصفدية ١/١-٢ مرجع سابق

وهياكل الكواكب السبعة ، وقد ضل الصابئة على دينهم حتى بعـــد ظـــهور المسيحية والإسلام ، ولما قدم الفارابي .

حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم وتعلم منهم ، وأخذ عنهم من أخذ مـن المتفلسفة .

وكان ابن تيمية يسمى الفلاسفة في الإسلام الصابئـــة المتـــأخرين في مقـــابل الصابئة القدماء وهم أرسطو واتباعه [1] .

وأما قولهم في أرسطو : أنه الرجل الإلهي وان ابن سينا استفاد من أقوالـــه في النبوة فهذا كله خطأ .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (وليس في كلام أرسطو واتباعـــه كـــلام في النبوة)[2] .

ويقول ابن القيم عن أرسطو : (وكان مشركاً يعبد الأصنام وله في الإلهيـــات كلام كله خطأ من أوله إلى آخره ، قد تعقبه بالرد عليه طوائف المسلمين حـــتى الجهمية والمعتزلة ...) [3] .

وقال عما يحكي أنه من مذهبه :

(وأما هذا الذي يوجد في كتب المتأخرين من حكاية مذهبه فإنما هو من وضـــع ابن سينا فإنه قرب مذهب سلفه الملاحدة من دين الإسلام بجهده ، وغاية مـــا أمكنه أن قربه من أقوال الجهمية الغالين في التجـــهم فـــهم في غلوهـــم في تعطيلهم ونفيهم أسد مذهباً وأصح قولاً من هؤلاء) [4] .

---

(1) انظر ابن تيمية : الرد على المنطقيين نقلاً عن محمد سالم رشاد : مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ص٧٦-٧٧ .

(2) ابن تيمية : النبوات ص٢٧٤ مرجع سابق .

(3) ابن القيم : إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ٢٥٩/٢ تحقيق محمد حامد الفقي ، دار المعرفة بيروت لبنان

(4) ابن القيم : المرجع نفسه ٢٦١/٢ .

وعلى ذلك فإن ابن سينا كانت غايته أن يوفق بين هذه التصـــورات الباطلـــة وبين ما لديه من معتقدات المسلمين فما وفى بذلك لأنه يريد أن يجمـــع بـــين شرك ظاهر وتوحيد خالص وهذا جمع بين متناقضين ولم يمكنه ذلك إلا بالتأويل الباطل والإدعاء بأن للملة باطناً يناقض ظاهرها [1] .

ولا عجب فإن ابن سينا من اتباع القرامطة الباطنية والاسماعيلية وأهل بيته ممن أجاب دعوة الحاكم [2] .

لذلك قال عنه شيخ الإسلام أنه (ملحد قد رضع الإلحاد في بيت له اتصال بالشيعة الباطنية) [3] .

* وينقد شيخ الإسلام نظريتهم في الفيض أو الصدور فيذكـــر أن الفلاســـفة المتأخرين كابن سينا يقولون بقدم الأفلاك وأنها ممكنة ومعلومة لعلة قديمـــة في نفس الوقت ؛ وهذا تناقض فالقديم لا يمكن أن يكون معلولاً .

وقولهم بأن الرب واحد ولا يصدر عنه إلا واحد ويعنون بذلك أنه ليس لــــه صفة ثبوته أصلاً ولا تعقل فيه صفات متعددة ، ومثل هذا الواحد الذي اثبتوه ليس له وجود حقيقي وصدور الأشياء مع ما فيها من الكثرة والحدوث عـــن واحد بسيط غفي غاية الفساد وبناءً على نظريتهم لا يجوز أن يصـــدر عـــن الواحد إلا واحد فيلزم أن يكون كل ما في العالم واحد عن واحد عن واحـد ، وهذا ليس حاصلاً وإذا قيل أن الواحد الصادر الأول أو العقل الأول صـــدر عنه عقل ونفس وفلك فقد صدر عن الواحد ما فيه كثرة ولذلك فهو ليـــس واحداً من كل وجه وقد صدر عن الواحد ما ليس بواحد وهذا ينقض أصلـهم

---

(1) انظر ابن تيمية : الصفدية ٣/١

(2) انظر المرجع نفسه ١ / ١-٣

(3) ابن تيمية : مجموع الرسائل .

، ويناقش ابن تيمية نظرية العقول العشرة فيقول أن الفلاسفة ليس عندهم دليل عليها ولا على أن عدد الأفلاك تسعة بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك إذ ليس هناك ما ينفي أن تكون اكثر من ذلك [١] .

نقد تفسير ابن سينا للنبوة وخصائص النبي :-

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن طريقة الفلاسفة في تفسير العلم الحاصل للأنبياء قال : (أنهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم – مع أن الأمر ليس كذلك وقد علم الناس أما بالحس وأما بالأخبار الصادقة معلومات كثيرة لا تعلم بطرقهم التي ذكروها ومن ذلك ما علمه الأنبياء صلوات الله عليهم من العلوم – أرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد .

فقالوا : النبي له قوة أقوى من قوة غيره وهو أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلم فإذا تصور أدرك بتلك القوة الحد الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه بلا تعليم لأن قوى الأنفس في الأدراك غير محدودة ، فجعلوا ما يخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقي وهذا في غاية الفساد فإن القياس المنطقي إنما تعرف به أمور كلية ... وهم يسلمون ذلك ، والرسل أخبروه بأمور معينة شخصية ماضية وحاضرة ومستقبلة . فعلم بذلك أن ما علمته الرسل لم يكن بواسطة القياس المنطقي بل جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته في هذا الباب تعالى الله عن قوله علواً كبيراً) [٢].

---

(١) انظ ابن تيمية : دره تعارض العقل والنقل ٣/٢٠٥ –٢٠٨ ، ٢٤٦، ٨/١٦٥ وانظر محمد سالم : مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ص٨٠–٨٢

(٢) بحب المنطق ضمن مجموع الفتاوي ٩/٢٥١ – ٢٥٢

وقوله أن العقل الفعال العاشر هو جبريل وأن معنى ليس بضنين أي ليس بخيلاً بالفيض وتسمية الملائكة عقولاً وعندهم [أي الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا] أن (جميع ما يحصل في نفوس الأنبياء إنما هو فيض العقل الفعال) [1] .

فهذا باطل من وجوه :

منها أن العقل الفعال لا يمكن تصوره في صورة بشر في حين أن جبريل عليه السلام تصور بصورة إعرابي وصورة وحية الكلبي ومنها : أن الله وصف جبريل بقوله : ((ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين)) [التكوير : ٢٠-٢١] .

والعقل الفعال عندهم ليس مطاعاً ثَمّ وغايته أن يتحرك الفلك الأسفل تشبهاً به وأما فوق ذلك فليس له تأثير ومنها : أن الله تعالى قد أخبر بأن الرسول رآه عند سدرة المنتهى وبالأفق المبين وثبت في الصحيح أن الرسول رآه وله ستمائة جناح ، وهذه الصفات لا تنطبق على العقل الفعال فإنه لا يرى وليس له أجنحة [2] .

ويرد ابن تيمية على زعم الفلاسفة ومنهم ابن سينا أن الملائكة ليست إلا العقول العشرة وبالتالي فهم ينكرون وجودهم وجوداً فعلياً حقيقياً فيقول : إن الرسل أخبرت بالملائكة والجن وأنها أحياء ناطقة قائمة بأنفسها وهم يأتون بأخبار الأمور الغائبة ويفعلون أفعالاً خارجة عن قدرة البشر كأخباره تعالى عن قصة الملائكة مع إبراهيم ولوط في القرآن وكذلك ذكرت هذه القصة في

---

(1) ابن تيمية : النبوات ص٢٧٥ .

(2) انظر ابن تيمية : الصفدية ١/٢٠١-٢٠٢ .

التوراة ... وليس عدد الملائكة عشرة بل لا حد لعددهم قال تعالى : ((وما يعلم جنود ربك إلا هو)) [المدثر: ٣١] [١] .

الرد على خصائص النبي والفرق بينه وبين غيره

يرد ابن تيمية على خصائص ابن سينا للنبي بأنها ليست خاصة بالنبي وأدت هذه الخصائص إلى القول باكتساب النبوة ولهذا طلب النبوة من تصوف على مذهبهم [٢] .

فيقول (فالنبوة عندهم [أي الفلاسفة] فيض يفيض على الإنسان بحسب استعداده وهي مكتسبة عندهم) [٣] .

ويقول (وهذه الصفات الثلاث التي جعلوها خاصة الأنبياء توجد لعموم الناس ، بل توجد لكثير من الكفار من المشركين وأهل الكتاب ، فإنه قد يكون لأحدهم من العلم والعبادة ما يتميز به على غيره من الكفار ويحصل له بذلك/حدس وفراسة يكون أفضل من غيره ، وأما التخيل في نفسه فهذا حاصل لجميع الناس الذين يرون في مناماتهم ما يرون ، لكن هو يقول أن خاصة النبي أن حصل له في اليقظة ما يحصل لغيره في المنام ، وهذا موجود لكثير من الناس قد يحصل له في اليقظة ما يحصل لغيره في المنام ، ويكفيك أنهم جعلوا مثل هذا يحصل للمرور ، وللساحر .

ولكن قالوا الساحر قصده فاسد ، والممرور ناقص العقل ، فجعلوا ما يحصل للأنبياء من جنس ما يحصل للمجانين والسحرة ، وهذا قول الكفار في الأنبياء

---

(١) انظر المرجع نفسه ١/٢٠٧ .

(٢) انظر ابن تيمية : درء التعارض ٥/٢١-٢٢ ، ومنهاج السنة ٢/٤١٥ -٤١٦ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ٢/٤١٥ .

كما قال تعالى : (كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسولٍ إلا قالوا ساحر أو مجنون أتواصوا به بل هم قوم طاغون) .[الذاريات : ٥٢] .

وهؤلاء عندهم ما يحصل للنبي من المكاشفة والخطاب هوّ من جنس ما يحصل للساحر والمجنون ، لكن الفرق بينه وبين الساحر أنه يأمر بالخير وذاك يأمر بالشر والمجنون ما له عقل ، وهذا القدر الذي فرقوا به موجود في عامة الناس فلم يكن عندهم للأنبياء مزية على السحرة والمجانين إلا ما يشاركهم فيه عموم المؤمنين ، وكذلك ما أثبتوه من القوة الفعالة المتصرفة هي عندهم تحصل للساحر وغيره ، وذلك أنهم لا يعرفون الجن والشياطين وقد أخبروا بأمور عجيبة في العالم فأحالوا ذلك على قوة نفس الإنسان ، فما يأتي به الأنبياء من الآيات والسحرة والكهان وما يخبر به المصروع والممرور ، هو عندهم كله من قوة نفس الإنسان ، فالخبر بالغيب هو لاتصالها بالنفس الفلكية ، ويسمونها اللوح المحفوظ ، والتصرف هو بالقوة النفسانية ، وهذا حذق ابن سينا وتصرفه لما أخبر بأمور في العالم غريبة لم يمكنه التكذيب بها فأراد إخراجها على أصولهم وصرح بذلك في إشاراته ، وقال هذه الأمور لم نثبتها ابتداء بل لما تحققنا أن في العالم أموراً من هذا الجنس أردنا أن نبين أسبابها) [1] .

ويقول شارح العقيدة الطحاوية : (وأعظم الناس أنكار لها [يقصد الأصول الستة والتي من ضمنها الإيمان بالنبوة والأنبياء] الفلاسفة المسمون عند من يعظمهم بالحكماء فإن من علم حقيقة قولهم علم أنهم لم يؤمنوا بالله ولا رسله ولا كتبه ولا ملائكته ولا باليوم الأخر ... والقرآن عندهم فيض فاض من

---

(1) ابن تيمية : النبوات ص٢٧٥-٢٧٦ ، وانظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص٢٠٢-٢٠٦ تحقيق عبد الرحمن اليحيى ، دار طويق (ط) الأولى ١٤١٤هـ .

العقل الفعال على قلب بشر زاكي النفس طاهر متميز عن النـــوع الإنســـاني بثلاث خصائص :

قوة الإدراك وسرعة لينال من العلم أعظم ما يناله غيره وقوة النفس ليؤثر بهـــا في هيولى العالم يقلب صورة إلى صورة وقوة التخييل ليخيل بها القوى العقليـــة في أشكال محسوسة وهي الملائكة عندهم و [الحقيقة أن مذهب الفلاسفة]. ليس في الخارج ذات منفصلة تصعد وتنـــزل وتذهب وتجيئ وترى وتخـــاطب الرسول ، وإنما ذلك عندهم أمور ذهنية لا وجود لها في الأعيان) [1] .

وهذا من تلبيس الفلاسفة ليلقى مذهبهم رواجاً عند الناس فـــإنهم يـــأخذون الفاظ الأنبياء فيضعونها على معانيهم ويسمون تلك المعـــاني بتلـــك الألفـــاظ المنقولة عن الأنبياء فيظن من لم يعرف مراد الأنبياء ومرادهم أنهم عنوا ما عنتـه الأنبياء وضل بذلك طوائف [2] .

---

(1) ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ص٢٩٧-٢٩٨ تحقيق جماعة من العلماء ، تخريج الألباني ، المكتبة الإسلامية الطبعة الثامنة ١٤٠٤ هـ .وانظر ابن القيم : مختصر الصواعق المرسلة ص٤٠٩ ، اختصار الموصلي ، دار الكتب بيروت لبنان .

(2) ابن تيمية : النبوات ص٢٧٥ مرجع سابق .

ابن سينا يوجب النبوة على العناية الإلهية كما قد سبق في بيان مذهبه [1] .
ورأينا أنه يوافق المعتزلة في هذا الحكم لكن اختلف ابن سينا والفلاسفة عن المعتزلة في فلسفة هذا الوجوب وقد سبق بيان ذلك في نقد أهل الكلام .[2]
ورأينا أن الأشاعرة ترفض هذا الحكم بأن حقيقة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه والرب منزه عن هذا لذلك فإن إرسال الرسل جائز على الله – وقد سبق بيان هذا في موضعه [3] – وأيضاً قالت طائفة أخرى أن أرسال الرسل لا يقال أنها جائزة على الله ولا واجبة بل هي تبع للمصلحة .
وأهل السنة والجماعة لا يرون شئ من الأقوال السابقة هو الصواب بل الصواب : أن نبوة الأنبياء وإرسال الرسل هو مما جعله الله على نفسه كما قال تعالى : ((رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل)) [النساء . ١٦٥] .
ولا يطلق القول بوجوبها ولا بإمكانها أو جوازها أو رد ذلك بل يتبع في ذلك النص الوارد لأن أفعال الله جل وعلا والإيجاب عليه والتحريم إنما يكون من عنده جل وعلا [4] .

---

(1) انظر ص ٥٢-٥٥ من هذا البحث .

(2) انظر ص ٦٣ من هذا البحث.

(3) انظر ص ٦٣ من هذا البحث .

(4) صالح آل الشيخ : شرح العقيدة الواسطية (شريط ٦:أ) ، وانظر عبد العزيز العسكر دراسات في النبوة والرسالة ص١٢٩-١٤٣ مرجع سابق

فالحكمة التي ينبغي أن نصف بها الأفعال الإلهية هي ما يعلمها هو لا ما ندركها نحن [1].

الرد على فلسفة ابن سينا في دعوة الأنبياء وطريقة دعوتهم :-

كلام ابن سينا في دعوة الأنبياء طعن في جنس الرسالة والرسل [2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (ولهذا يقول هؤلاء : أن خاصة النبي التخييل وأن الأنبياء أظهروا خلاف ما أبطنوه لمصلحة العامة ولم يفيدوا بكلامهم علماً لكن تخييلاً ينتفع به العامة ويجعلون هذا من أفضل الأمور ويمدحون الأنبياء بذلك) [3] وحقيقة قول ابن سينا أن الرسول علم الحق لكن لم يبينه كما بيناه وما في القرآن من توحيد مما قاله الرسول فهو تشبيه وتجسيم وكذب ليس موافق للواقع والحق الذي عندنا ، ودعوة الرسول بالرموز والأمثال والكذب هذا مقصود لإصلاح العامة فإنهم لا يصلحون إلا بهذا الكذب فهو يزعم أن الأنبياء يكذبون ولا يقولون الحقيقة وأن الحقيقة إنما تأخذ منهم (أي الفلاسفة) وعلى ذلك فالفلاسفة أقدر وأبين من الرسل في توضيح المراد ويلزم من ذلك أنه لا يؤخذ من الأنبياء حق ولا ينتفع منهم لا في توحيد ولا عبادات بل يلزم منه أن لا فائدة منهم في شئ من ذلك بل أنهم جاءوا لتضليل الناس في ذلك وليس لهدايتهم وهذا من أبطل الباطل [4] .

---

(1) عبد العزيز العسكر : دراسات في النبوة ص١٤٢ ، وقد وضح شيخ الإسلام ابن تيمية منهج السلف في ذلك في كتاب (اقتضاء الصراط المستقيم) عند قوله (والله سبحانه بعث أنبيائه بإثبات مفصل ونفي مجمل ... ومن خالفهم من المعطلة المتفلسفة وغيرهم عكسوا القضية) ٢/٨٥٣ تحقيق ناصر العقل ، (ط) الأولى ١٤٠٤ هـ .

(2) انظر ابن تيمية : مجموع الفتاوي ١٩/ ١٨٦ مرجع سابق

(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٠ مرجع سابق

(4) انظر ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ١/٨-١٩. مرجع سابق

والمؤمنون الخلص المتبعون للرسل يستوي ظاهرهم مع باطنهم فكيف بالرسـل ؟! بل وأفضل الرسل محمد صلى الله عليه وسلم وهنا يكون الأمر أوضـح في إبطال زعمهم في الجمع بيننا الدين والفلسفة .

فإن الدين الإسلامي يثبت لأفضل خلقه الرسل وأفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ظاهراً مطابقاً لما في الباطن أما الفلاسفة فلكي يمكنهم كمـا زعمـوا الجمع والجمع لا يمكن أن يكون إلا بإثبات الحقائق هنا وهناك بين ما جـاء في أقوال الأنبياء وبين ما لديهم من فلسفة موروثة فقالوا بأن للنبي في أقوالـه والقرآن ظاهراً يخالف الباطن وهذه طريقة باطنية معروفة وابن سينا سـلكها لكنه لم يقبل كل آرائهم لعلمه ببطلان كثير منها ولذلك أقر هـو واتباعـه الشرائع الظاهرة ولكنهم أسقطوها عن الخاصة وأما المسائل العقلية العلميـة فتأولوها كما قالوا عن اللوح هو النفس الكلية ، وعن القلـم هـو العقـل الفعال

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (فابن سينا أصلح تلك الفلسـفة الفاسـدة بعض اصلاح حتى راجعت على من يعرف دين الإسلام من الطلبـة النظـار وصار يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض ، فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات ولم يعرفوا مـا دخل فيها من الباطل فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانيـة ، ومقاصد سامية قرآنية خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان وصـاروا بهـا في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلـون بـل يسفسـطون في العقليـات ، ويقرمطون في السمعيات)[1]

---

(1) ابن تيمية : المنطق ٩/١٣٥ - ١٣٦ ضمن مجموع الفتاوى مرجع سابق

رابعا :

موقف الإمام فخر الدين الرازى من الأدلة اللفظية

مقدمة

الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ، هو المنفرد بالوجود ، والعدم ، المتصف بجمع صفات الكمال ، والمنزه عن كل صفة يكون فيها إخلال لحقه عز وجل ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد إمام الموحدين ، وحامل لواء الحمد يوم الدين ، وعلى آله الطيبين ، وصحابته المختارين الكرام .

أما بعد : فإن من نعم الله تعالى على هذه الأمة أن أكمل لها الدين ، وأتم عليها النعمة ، وما قبض الرسول ﷺ إلا وقد ترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها إلا هالك .

وفرض ﷺ على أمته وجوب الاحتكام إلى الكتاب والسنة عند حصول أي تنازع ، تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول .. ﴾ وذلك حماية لهذه الأمة من أن تتلاعب بها الأهواء والشبهات ، أو أن تنساق وراء المغريات والشهوات ، وذلك ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من يحيى عن بينة :

وهكذا ، سار السلف الصالح ، في سلوكهم وأعمالهم ، وعقائدهم وأمورهم كلها . وبقي الأمر على ذلك في عهد خلفاء الراشدين المهديين. وعندما توسعت رقعة بلاد الإسلام ، نتيجة الفتوحات الإسلامية ، وكانت هذه البلاد مليئة بالديانات والمذاهب شتى ، ودخل من دخل في الإسلام من أتباع معظم هذه الديانات ، عن طواعية واختيار ، وعن يقين بصدق المصطفى ﷺ . وظهر إلى جانب هؤلاء ، من أكل الحقد الدفين قلوبهم ، على انتصار الإسلام واتساع رقعته ، فأصبحوا يخططون خبيثا لزعزعة عقيدة الإسلام في النفوس ، ومن ثم العمل على إثارة الفتن والفرقة بين المسلمين ، متظاهرين بالنصح للأمة تارة ، وبالعقل والفهم تارة أخرى .

فتتابعت الفتن ، وظهرت معها الفرق ، و الجماعات وكلها ، تنسب نفسها إلى الإسلام ، و هي في الحقيقة ، تنادي إلى نحلتها . وظهرت الفرق الكلامية برئاسة المعتزلة وذيولهم ، تنادي بإخضاع نصوص الشريعة تبعا لعقول الرجال وأفهامهم ، فضلوا وأضلوا عن هدي النبي ﷺ ، ومنهج السلف الصالح[1] - رحمهم الله .

وهذا البحث ، بعنوان " **موقف الامام الرازي من الأدلة اللفظية** " بينت فيه القانون الكلي الذي وضعه الامام الرازي ، واعتمده المتكلمون لتأويل نصوص الكتاب والسنة ،

---

[1] اللالكائي ، ١ / ٥٧ - ٧٠ . وانظر ، كتاب التوحيد لأبي بكر محمد بن خزيمة ، ص ١٠ -١١ .

وذلك تبعا لتوهمهم وجود التعارض بين العقل و الوحي . كما بينت منهج أهل السنة والجماعة ، وموقفهم من دلالة نصوص الكتاب والسنة ، وكذلك بطلانهم لهذا القانون ، ودحضهم للأدلة العقلية التي ساقها القوم لتأييد شبهاتهم المختلفة . كما أوضحت أخيرا أثر علم الكلام على عقيدة المتكلمين ، وندم الامام الرازي رحمه الله ، في اشتغاله الدائم بعلم الكلام الذي لا يسمن ولا يغني من جوع .

هذا ، وأسأل الله تعالى الاخلاص في العمل ، إنه نعم المولى ونعم النصير . وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

الفصل الأول

المبحث الأول :

أولاً : الإمام فخر الدين الرازي نسبه ومولده .

يعرف بابن خطيب الري ، واسمه : محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي البكري ، أبو المعالي ، وأبو عبد الله المعروف بفخر الدين الرازي . ولد في الري عام ٥٤٣هـ .أحد فقهاء الشافعية . له أكثر من مائتي مصنف في مختلف العلوم والفنون . كان محترما لدي الملوك والأمراء . وكان مجلسه يكتظ بأصناف الناس في المجتمع من الملوك والأمراء والوزراء والعلماء والعامة . كان مع غزارة علمه وفهمه في علم الكلام ، يقول : من لزم مذهب العجائز[1] كان هو الفائز . ونقل عنه أنه رجع عن مذهب المتكلمين قبل وفاته إلى مذهب السلف ؛ وتسليم ما ورد على وجه المراد اللائقة بجلال الله وعظمته . قامت عليه شناعات وانتقادات كثيرة بسبب قلة تعظيمه لمقام الرسول ﷺ في كثير من أقواله . كان يقول : قال محمد البادي - يقصد بذلك النبي ﷺ نسبة إلى البادية - ثم يقول : قال محمد - يقصد بذلك شخصه .

وأشهر الألقاب التي عرف بها هي : " الإمام فخر الرازي " و " ابن الخطيب " و " فخر الدين الرازي " و " شيخ الإسلام " ولقبه بالإمام فخر الدين الرازي هو الأكثر شيوعا ، وبه يتميز عن مجموعة من العلماء والفقهاء الذين ولدوا في الري وانتسبوا إليها .

بدأ تعليمه على يد والده ضياء الدين عمر ، والذي كان مدرسا في الري وخطيبا معروفا . انتمى إلى مذهب الأشعري في علم الكلام ، وإلى مذهب الشافعية في الفقه وفروعه .

ثانياً : عصر الرازي .

لقد عاش الإمام فخر الدين الرازي في عصر يعدُّ بداية انهيار لحضارة العربية و الإسلامية وذلك لأسباب التالية :

١ - الانقسامات السياسية والدينية والفكرية في الداخل .

٢ - الحملات الصليبية ، وطلائع ضغط التتار من الشرق الأقصى .

٣ - تصدت الشعوب الإسلامية في مواجهة هذين الخطرين ، بفضل الله تعالى ، ثم بفضل الوحدة التي تحققت آنذاك .

[1] يقصد بذلك مذهب السلف .

وكان أبرز الدول التي عاصرها الفخر الرازي هي الدولة الخوارزمية والدولة السلجوقية والدولة الغورية . وهذه الدول كانت تتناحر فيما بينها للتفرد بالسيطرة والتوسع . والمذهب الرسمي لهذه الدويلات كان المذهب السني .

ثالثا : شيوخه .

بدأ تعليمة على يد والده ضياء الدين ، ثم على يد مجموعة من علماء مذهب الأشعري ، فدرس علم أصول الدين ، والفقه . ثم درس الفلسفة والمنطق والطب واللغة على يد الفيلسوف المعروف الفارابي ، وابن سينا .

رابعا : مؤلفاته .

كان لفخر الدين الرازي باع طويل في التأليف والتصنيف . ألف في كل فن كتاباً ، وأسهم بدلوه في إثراء مختلف العلوم والفنون ، وكانت مؤلفاته غاية في الإتقان والترتيب .

من هذه المؤلفات التي انتشرت في جميع أقطار العالم الإسلامي ، واشتغل فيها الناس ، فاستفاد منها بعض ، وانحرف بعض آخر ، ما يلي : -

١ ـ مفاتيح الغيب
٢ ـ شرح سورة الفاتحة
٣ ـ المطالب العالية
٤ ـ نهاية العقول في دراسة الأصول
٥ ـ كتاب الأربعين
٦ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
٧ ـ كتاب تحصيل الحق
٨ ـ معالم أصول الدين
٩ ـ أصول الشافعية
١٠ ـ كتاب الهندسة
١١ ـ اعتقاد فرق المسلمين
١٢ ـ الجامع الكبير ويعرف بالطب الكبير
١٣ ـ شرح المفصل في النحو
١٤ ـ شرح عيون الحكمة
١٥ ـ كتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان ، وغيرها كثير لا يتسع المجال لذكرها كلها ، الأمر الذي يدل على سعة اطلاعه ، وغزارة علمه .

خامسا : وصيته ووفاته .

يذكر في وفيات الأعيان لابن خلكان ، أن الرازي عندما مرض وأيقن بالموت ، أملى على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وصية تدل على حسن العقيدة ، وقد جاء في نصه :

(اعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم فكنت أكتب في كل شيء شيئا لأقف على كمية ولا كيفية ، سواء كان حقا أو باطلا أو غثا أو سمينا ، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي ، أن هذا العالم المحسوس ، تحت تدبير منزه عن مماثلة المتحيزات ، والأعراض ، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة ، ولقد اختبرت

ـ الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم ، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات ، وماذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك

المضايق العميقة والمناهج الخفية ، ولهذا أقول : كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذي أقول به ، وألقى الله تعالى به . وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض ، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما مرّ . والذي لم يكن كذلك ، أقول :يا إله العالمين : إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مر به قلمي أو خطر ببالي فاشهد وأقول : إن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق ، وتصورت أنه الصدق ، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي ، فذاك جهد المقل . وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة ، فاغثني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ، ولا ينقص ملكه بخطإ المجرمين ، وأقول : ديني متابعة سيد المرسلين محمد (ﷺ) ، وكتابي القرآن الكريم، وتعويلي في طلب الدين عليهما ..) اهـ كلامه - رحمه الله .

وفاته : -

توفي فخر الدين الرازي ، يوم الاثنين ، يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة هجرية ، الموافقة لسنة ألف ومائتين وتسع ميلادية بمدينة هراة ، ودفن آخر النهار في الجبل المصاقب لقرية مزداخان[1] .

المبحث الثاني

عقيدته :

يصنف الإمام فخر الدين الرازي - رحمه الله - نفسه أنه أشعري المعتقد، وبالتالي فقد مثل مرحلة خطيرة في مسيرة المذهب الأشعري ، حيث ترك مؤلفات عديدة تؤيد هذا المذهب وتدافع عنه بكل ما يملك من حجج عقلية وفلسفية ومنطقية ، كان لها أثر واضح فيمن أتى بعده من أتباع المذهب الأشعري .... من أبرزها ما يلي :

أ - مؤلفاته في الفلسفة : وكان قد قصد فيها الرد على أصحابها من منطلق مذهبه الأشعري ، مثلما فعل الغزالي معهم ، وكانت له ترجيحات وافق فيها الفلاسفة وأحسن الظن بعلومهم وتهافتهم ، وأنها لا تخالف علم الكلام . وهذا ، دلالة على خطورة منهجه ومذهبه ، وأنه متكلم متفلسف . وقد احتذى حذوه كثير ممن أتى بعده .

---

[1] البداية والنهاية ، لأبي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي ، ص ٦٥ وما بعدها ، م ٧ . تحقيق : عبد الرحمن اللادقي ، ومحمد غازي بيضون . وانظروانظر ترجمة الرازي في الكامل لابن الأثير ، ٢٨٨/١٢. وانظر وفيات الأعيان ، ٢٤٨/٤ .

وأخطر قضية وافق فيها هؤلاء الفلاسفة ، قوله بالتنجيم ، وأن للكواكب أرواحا تؤثر في الحوادث الأرضية وكذلك قوله في السحر ، وتأليفه كتابا بعنوان " **السر المكتوم في مخاطبة النجوم** " ذكر أنه من الأنواع المعتبرة في هذا الباب اتخاذ القرابين وإراقة الدماء وغير ذلك مما يدل على انحراف كبير في الاعتقاد .

ب ـ كان متصوفا ، وكان تصوفه قريباً من تصوف الغزالي ، يعنى أنه تصوف فلسفي .

جـ ـ قال بالجبر كما تقوله الصوفية .

د ـ كان من أكثر الأشاعرة اضطرابا وحيرة وشكا في عقيدته ، ومن يقرأ كتبه ومؤلفاته سيقف على أمثلة كثيرة من ذلك .

هـ ـ اقترب كثيرا إلى مذهب المعتزلة في بعض المسائل ، مخالفا بذلك أعلام الأشاعرة في المسائل المتعلقة بالصفات ، حيث نقدهم لحصرهم الصفات في سبع فقط .

و ـ أكد في آخر حياته أنه يرجح مذهب السلف كما في كتابيه " **المطالب العالية** " و " **أقسام اللذات** " لكن كُتُبَهُ لا زالت وما تزال ذات أثر وتأثير في انحراف الناس عن جادة الحق والصواب في أنحاء العالم[1] .

---

[1] د. عبد الرحمن صالح المحمود ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، ص ٦٥١ وما بعدها . وانظر تاريخ الإسلام للإمام الذهبي ، ٨١/٨ . و الكامل لابن الأثير ٢٨٨/١٢.

الفصل الثاني

المبحث الأول

مكانة العقل في الإسلام

لاشك أن الله تعالى قد كرّم بني آدم بـالعقل ، وجعلـه منـاط التكليف ، وأثنـى علـى أولـي الألباب السليمة ، وأصحاب العقول النيرة في أكثر من آيـة ، وحثهـم سبحانه وتعـالى فـي كتابـه الكريم على التدبر والتفكر في الكون ، وأخذ العبرة والعظـة فـي ملكوت السموات والأرض ، وتقلبات الليل والنهار ، والنظر في أحوال الأمم السالفة ، وما حصل لهم من نعم ونقم ، كما حثَّ سبحانه على تدبر معاني آيـات القرآن الذي بعث بـه محمدا (ﷺ) وأمرهم فيه بإعمـال العقول لإصلاح الأرض وعمارتها ليتحقق بذلك مطلب الاستخلاف فيها.

والآيات فـي هذه المعـاني كثيرة جدا ، لكنـي سأكتفي بذكـر بعضهـا علـى سـبيل المثـال لا الحصر ، فمن ذلك :ـ

قولـه تعـالى : ﴿ إن في خلـق السـموات والأرض واختــلاف الليــل والنهـار لآيـات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنـا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك ربنا فقنـا عـذاب النـار ﴾[1] ، وقولـه تعـالى : ﴿ كتـاب أنزلنـاه إليـك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ﴾[2]. وقوله تعالى :﴿ قل سيروا في الأرض فـانظروا كيـف كان عاقبة الذين من قبل ...﴾[3] . وقولـه تعـالى : ﴿ كذلـك نفصـل الآيـات لقـوم يتفكـرون ﴾[4] وقوله تعالى :﴿ إنما يتذكر أولوا الألباب ﴾[5] . وقوله تعالى : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم﴾[6] .

ولإبراز أهمية العقل في الإسلام ما ورد في النصـوص الشـريعة مـن ذم التقليـد ، واتبـاع الآباء والأجداد دون وعي أودليل يعتمد عليـه . وهـذا التقليـد الأعمـى يعدُ تعطيـلاً وإهمـالاً لهـذه النعمة المباركة ، نعمة العقل والإدراك التي ميز الله بها الإنسان عن سـائر الكائنـات علـى وجـه

---

[1] آل عمران ، الآيات ١٩٠ ـ ٩٠ .

[2] ص ، الآية ، ٢٩ .

[3] الروم ، الآية ٤٢ .

[4] يونس ، الآية ٢٤

[5] الرعد ، الآية ١٩ .

[6] الأعراف ، الآية ١٨٥ .

البسيطة ، فبه يعرف الخير والشر ، والنافع والضار ، فيؤثر الحق على الباطل[١] ، ويتبع الهدي الذي بعث به الرسل عليهم السلام عن علم ويقين وبصيرة لا مجرد أن فلاناً سلك هذا الطريق ، فيتبعه أو يقلده دون أي فهم . وقد تواترت الأدلة على ذم مثل ذلك في قوله تعالى : ﴿ يوم تقلب وجوجههم في النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا وقالوا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيرا ﴾[٢] . وقوله تعالى : ﴿ وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾[٣] .

وقد حدد الله تعالى مجالا للعقول تعمل فيه ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تتعداه ، فإذا تعدته كان ذلك ظلما من أصحابها على أنفسهم ، وتكون نتيجة ذلك التيه والضلال ، والحيرة والتخبط ، وخاصة إذا كان التعدي في مسائل العقيدة ، والعبادات، ونحو ذلك ، مما يتعلق بالغيبيات التي استأثر الله بعلمها ، فلن تدرك العقول حقيقة ذلك أبدا - مهما بلغت من العلوم والاكتشافات - يقول تعالى : ﴿ .. عالم الغيب والشهادة فلا يظهر على غيبه أحدا .. ﴾[٤] . وقوله تعالى :﴿ ولايحيطون به علما ﴾[٥] . فذات الله تعالى لا يحيط بها عقل ، ولا يدركها فكر . والتفكير في ذات تعالى لمعرفة حقيقة كنهه ، وكيفية صفاته تكلف مذموم قد نهينا عنه .

ومن عظيم نعم الله تعالى على عباده ، أن أرسل إليهم نبيه محمدا (ﷺ) ليدل البشرية على الطريق الصحيح الموصل إلى الله تعالى ، ويعلمهم كيف يعبدونه ويطيعونه ؟ فما من خير إلا وقد دلّ الأمة عليه ، وما من شر إلا وقد حذر الأمة منه - صلوات ربي وسلامه عليه . يقول تعالى : ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى والدين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾[٦] . وقامت الحجة بإرسال الرسل عليهم السلام على الخلق أجمعين ، يقول تعالى : ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ﴾[٧] .

---

[١] سليمان الغصن ، موقف المتكلمين ، ١ / ٢٦٩.

[٢] الأحزاب ، الآيات ٦٦ - ٦٨ .

[٣] الزخرف ، ٢٣ .

[٤] الجن ، الآية ٢٦ .

[٥] طه ، الآية ١١٠ .

[٦] التوبة ، الآية ٣٣ .

[٧] النساء ، ١٦٥ .

لذا ، كان من أكبر الغباوة والتيه ، أن نوجه عقولنا فيما قد كفانا الله شأنها ، ونترك المجال الصحيح الذي أمرنا بإعمال العقول فيه من تدبر لآياته المنزلة ، والعبرة والتفكر في مخلوقاته وآلائه ، والتأمل فيما تصلح به أمورنا كلها[1] .

المبحث الثاني

غلو المتكلمين في العقل

عندما ابتعد المسلمون عن المنهج الرباني منذ القرون الأولى وحصل ما حصل من الترف الفكري ، نتيجة الفتوحات الإسلامية ، واتساع رقعة بلاد الإسلام ، أصبح كثير من علماء المسلمين وخاصة الذين درسوا فلسفات الأمم الأخرى يخوضون في مباحث الدين بمناهج تعتبر دخيلة على المنهج الإسلامي الصافي ، حيث ترجمت الكتب الفلسفية اليونانية القديمة ، وما كانت تحويها هذه الكتب من فتن وخزعبلات . فتأثر من تأثر من هؤلاء العلماء وأقبلوا على العلوم الفلسفية والمنطقية ، وأعجبوا بطرق تحليل المسائل فيها ، فتبنوا أفكارها محاولين التوفيق بينها وبين المنهج الإسلامي ، فما نجحوا ، فراحوا يجهدون أنفسهم ، ويستنفدون طاقاتهم في البحث والتنقيب وعرض العقيدة الصافية على هذا المنهج العقلاني المنحرف ؛ فشوهوا صورة الإسلام ، وطمسوا معالمها ، وفتحوا الأبواب لأعدائها من أجل النيل به . وسقط أولئك العلماء في نفس المستنقع وفي نفس الأخطاء التي وقعت فيها الفلاسفة والمناطقة الذين قلدوهم - تقليد أعمى - في إعتمادهم الأدلة العقلانية ، وجعلها مصدرا خالصا للتلقي مقابل الأدلة النقلية . كما جعلوا النقل تابعا وخاضعا للمعقول .

نتج عن هذا الأمر الخطير ، افتراق صفوف المسلمين ، واختلاف كلمتهم ، وتمزيق وحدتهم . فظهرت بعض الفرق الإسلامية تحكّم العقل وتعتمد عليه في شرح نصوص الشريعة ، وكان للمعتزلة الوزر الأكبر في حمل وترويج المنهج العقلاني في أوساط الأمة الإسلامية ، بتأويل نصوص الشريعة الصريحة . ثم تلاهم الأشاعرة ، الذين حاولوا الرد على المعتزلة ، فحادوا بدورهم عن جادة الصواب ، نتيجة اعتمادهم لنفس المنهج العقلاني في الرد على الخصم ولو كانوا جميعا متمسكين ومعتمدين على الكتاب والسنة ، وجعلهما المصدر الوحيد في التلقي .

---

[1] سليمان الغصن موقف المتكلمين ، ص٢٧٩

والإعراض عن كل ما يخالفهما ، لما وقعوا فيما وقعوا فيه ، فللعقول حد - خلقت من أجله - إن وقفت عنده نجت وسلمت ، وإن تعدته ضلت وهلكت[1] .

يقول الإمام الشاطبي رحمه تعالى : (إن الله جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه ، ولم يجعل لها سبيلا إلى الادراك في كل مطلوب)[2] .

وإذا نظرنا إلى كتب الفرق الإسلامية ، والملل والنحل ، فإن الباحث ليتحير من كثرة الاختلافات التي تدور بين هذه الفرق في معظم مباحث العقيدة . يقول ابن رشد معترفا بهذه الحيرة التي تنتاب المتكلمين من حين لآخر : (.. ومن قال في إلاهيات شيئا يعتد به)[3] ؟

المبحث الثالث

المتكلمون وتقديم العقل على النقل عند التعارض

من البراهين الدالة على عظم فرية أهل الكلام ، وغلوهم في نظرتهم ، وعدم احترامهم للنصوص الشريعة هي أنهم لا يتضيقون في ردّ أي أدلة نقلية يخالف قواعدهم العقلية التي بنوا عليها ، وجعلوها أصلاً للتلقي ، وحاكما على شرع الله عز وجل ، فيقبلون ما يوافقها ، ويرفضون ما يخالفها .

فهذا هو الغزالي يؤكد القول بتقديم العقل على الشرع بحجة أن العقل هو الذي دل على صدق الشرع ، وأن الطعن في دلالة العقل هو طعن في المدلول الذي هو الشرع . ويقسم الناس تجاه تعارض العقل مع النقل إلى خمس مجموعات :

المجموعة الأولى : ذهبت إلى تجريد النظر في النقل .

المجموعة الثانية : ذهبت إلى تجريد النظر إلى المعقول ، ولم يبالوا بالمنقول . فإن سمعوا في الشرع ما يوافق منهجهم قبلوه ، وما خالف عقولهم يزعمون أن ذلك من تصوير الأنبياء ، وأن عليهم النزول إلى حد العامة .

المجموعة الثالثة : جعلوا المعقول أصلاً للتلقي ، مع إضعاف اهتمامهم بالمنقول ، والذي سمعوه من الظواهر التي تخالف عقولهم نكروه وفندوا راويه إلا ما تواتر عندهم كالقرآن ، أو ما

---

[1] سليمان الغصن ، موقف المتكلمين ، م1 ، ص 277 .

[2] الامام الشاطبي ، الاعتصام ، 2م ، ص 218 .

[3] الامام الغزالي ، تهافت التهافت ،م2 ، ص 547

قرب تأويله من ألفاظ السنة ، وما صعب عليهم تأويله جحدوه وحذروا من الإبعاد في التأويل ، ورأوا أن التوقف عن قبول أولى من الإبعاد في التأويل .

المجموعة الرابعة : أن الذين جعلوا المنقول أصلاً ولم يكثر خوضهم في المعقول ، لم يتبين لديهم المحالات العقلية ، وبالتالي حكموا بإمكان كل ما لم تعرف استحالته ، وإن لم يعرف إمكانه .

المجموعة الخامسة : هم المتوسطة التي تجمع بين البحث عن المعقول والمنقول مع جعل كل واحد منهما أصلاً مهما ، وتنكر إمكانية تعارضهما حقا ، وترى أن من كذب العقل ، فقد كذب الشرع أيضا لأن بالعقل يعرف صدق النبي والمتنبي ، والصادق والكاذب . وكيف يكذب العقل بالشرع ، وما ثبت الشرع إلا به ، وهؤلاء هم الفرقة المحقة ، وقد نهجوا نهجا قويما)[1] يتضح لنا مما سبق أن الغزالي يرى وجوب تأويل كل خالف أصولهم العقلية من النصوص الشرعية . وقد ردوا كثيرا من نصوص الصفات التي وصف الله بهانفسه ، ووصفه بها رسوله (ﷺ) . فالغزالي ، وإن كان لايتصور وجود نص سمعي قاطع يخالف المعقول الصريح ، إلا أنه يزعم بأن ظواهر بعض الصفات التي وردت في السنة والتي يسميها الغزالي بالمتشابهات أغلبها غير صحيح ، بل الصحيح منها ليس بقطعي ، وإنما هو من قبيل ما هو قابل للتأويل[2] .

المبحث الرابع

الإمام الرازي وفكرة تقديم العقل على النقل عند التعارض

لقد أخذ الإمام الرازي فكرة تقديم العقل على النقل عند التعارض ـ بناء على ادعاء تعارضهما ـ عمن سبقه من علماء الكلام أمثال الغزالي ، والباقلاني ، والجويني وغيرهم كثير ، ثم وضع قانونا لهذه المسألة سماه القانون الكلي ، ونشره في أكثر مؤلفاته[3] ، ثم جاء بعده أناس أخذوا بهذا القانون مأخذ التسليم ، والرضى ، فأصبح بذلك أصلا من أصول المذهب الكلامية .

يقول الإمام الرازي في هذا الصدد : (واعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد هذه الأمور الأربعة :

---

(1) الامام الغزالي ، قانون التأويل ، ص ٢٣٥ - ٢٣٩ .

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٣٣ .

(3) الامام الرازي ، أصول الدين ، ص ٢٤ ، وانظر : الامام الرازي ، محصل الأفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٧١ ، والامام الرازي ، الأربعين ، ص ص ٢٥١ -٢٥٤

١ ـ إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين ، وهو محال .

٢ ـ وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال .

٣ ـ وإما أن تكذب الظواهر النقلية ، وتصدق الظواهر العقلية .

٤ ـ وإما أن تصدق الظواهر النقلية ، وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول(ﷺ) وظهور المعجزات على يد محمد (ﷺ) .

ولو جوزنا ذلك القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول . ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة ، فثبت أن القدح لتصريح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا وأنه باطل .

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما :

أن يقال : إنها غير صحيحة .

أو يقال : إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها[1] .

ثم إذا جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل المثال التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى ، فهذا هو القانون الكلي المرجوح إليه في جميع المتشابهات).

فالإمام الرازي وأتباعه من علماء الكلام قدموا المعقول على المنقول عند التعارض بغرض توهم دفع الشبهة التي تم ذكرها آنفا . وقد رد عليهم علماء أهل السنة والجماعة ـ على رأسهم شيخ الإسلام بن تيمية ، وتلميذه ابن القيم الجوزية ـ وفندوا المزاعم التي اعتمد القوم عليها ، وبينوا فسادها ، وبطلان لوازمها[1] .

---

[1] الامام الرازي ، أساس التقديس، ص ٢٢٠ - ٢٢١ . وانظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، ص٤٠ .

[1] سليمان الغصن ، موقف المتكلمين ، م١ ، ص ٣٤٨

المبحث الخامس

ردّ أهل السنة على دعوى المتكلمين في تقديمهم العقل على النقل عند التعارض .

يتبين لنا ـ من العرض السابق ـ أن علماء الكلام قد بنوا أدلتهم في شرح العقيدة على ما أملته عليهم عقولهم ، والتي جعلوها ميزانا ، وحكما لما يقبل أويرفض في شرع الله عز وجل .

وقد تصدى لهم علماء السنة وذلك للرد على شبهاتهم ، وأبرز من من تصدى لهم هو شيخ الإسلام بن تيمية في كتابه القيم (درء تعارض العقل والنقل) وتلميذه ابن القيم الجوزية في كتابه الجيد (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) رحمهما الله تعالى رحمة واسعة . وإليك ردودهم على بطلان هذه القاعدة التي اعتمد عليها القوم ، في تأويلهم للنصوص الصحيحة ، عن طريق الوجوه التالية التي ستظهر خطورة هذا المنهج ، وتناقض السائرين عليه :

الوجه الأول :

أن هذا القانون الذي اعتمدوه قائم على ثلاث مقدمات باطلة :

أ ـ ثبوت التعارض بين العقل والنقل .

بـ ـ انحصار التقسيم في هذه الأقسام الأربعة التي ذكرت .

جـ ـ بطلان الأقسام الثلاثة ، ليتسنى ثبوت القانون الرابع .

فهذه المقدمات المفترضة ، وهذا التقسيم باطل ، والتقسيم المثالي أن يقال مثلاً :

إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان ، أو سمعي وعقلي ، فإما أن يكونا قطعيين ، وإما أن يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعياً وآخر ظنياً . فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة المذكورة ، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعا، فلو تعارض لزم الجمع بين النقيضين ، وهذا لا يشك في امتناعه أحد من ذوي الألباب .

وإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا وجب تقديم القطعي ، سواء كان عقليا أو سمعيا . وإن كان جميعا ظنيين عمدنا إلى إثبات الترجيح ، ويتعين تقديم الراجح منهما ، عقليا كان أو سمعيا .

فهذا هو التقسيم الصحيح ، أما إثبات التعارض بين السمعي والعقلي ، والجزم بتقديم العقلي مطلقا فهذا خطأ فادح ، لأنه يمكن أن يقال : يقدم العقلي تارة ، والسمعي تارة أخرى ،

وأيهما كان قطعيا قدم ، وإن كانا جميعا قطعيين ، فإنه يمتنع التعارض في نفس الأمر ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم[1].

الوجه الثاني

نفي قانون أن العقل أصل النقل

إن القول بأن العقل أصل النقل ، وأننا إذا قدمنا النقل كان طعنا في الأصل ، ويلزم عليه الطعن في النقل أيضا ، غير مسلّم به .

والقول : (إن العقل أصل للنقل) فإما أن يريد به : -

- أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر .

- أو أنه أصل في علمنا بصحته .

والأول لايقوله عاقل ، فإنما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها ، فما أخبر به الصادق المصدوق (ﷺ) هو ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه ، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس ، وما أمر به عن الله فالله أمر به في نفس الأمر وإن لم يطعه الناس ، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول (ﷺ) وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ليس موقوفا على وجودنا فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا ، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا ، كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر ، سواء علمناه أو لم نعلمه .

وأما إن أراد به أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل على صحته - وهذا هو المراد - فيقال له : من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته ، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر ، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول (ﷺ) من العقليات ، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول (ﷺ) بل ذلك يعلم بالآيات والبراهين الدالة على صدقه .

وبهذا نعلم أنه ليس كل المعقولات أصلا للنقل ، وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع ، وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها ، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها ، كما لا يلزم من صحة بعض

[1] شيخ الاسلام ابن تيمية ، درء التعارض ، ١م ،ص ٤٥ - ٤٩

السمعيات صحة جميعها . فالعقليات ليست شيئاً واحدا ، بل فيما يسمى عقليات ، ما هو حق وفيها ما هو باطل وهكذا[1] .

الوجه الثالث :

أن يقال : لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع ، لأن العقل قد صدق الشرع ، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل ، ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكك ، كما قيل : يكفيك من العقل أن يعرّفك صدق الرسول (ﷺ) ومعاني كلامه ثم يخلي بينك وبينه .

ولأن العقل دلّ على أن الرسول (ﷺ) يجب تصديقه فيما أخبر ن وطاعته فيما أمر ، ولأن العقل يدل على صدق الرسول (ﷺ) دلالة عامة مطلقة ، ولا يدل على صدق القضايا نفسه دلالة عامة ، ولأن العقل يغلط الحس ، وأكثر من غلطه بكثير .

وقد ضرب شيخ الإسلام رحمه الله للعقل مع الشرع مثلا هو : أن العامي إذا علم عين المفتي ودل عليه غيره ، وبين له أنه عالم مفت ، ثم اختلف العامي الدال والمفتي ، وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي ، إذا قال له العامي : أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت ، قال له المستفتي : أنت لما شهدت بأنه مفت ، ودللت على ذلك شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهدت به دليلك ، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك ، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت ، والعقل يعلم أن الرسول (ﷺ) معصوم في خبره عن الله تعالى ، لا يجوز عليه الخطأ ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قول الذي يخالفه[2] .

الوجه الرابع :

أن يقال : تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لا زمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية .

---

[1] شيخ الاسلام ابن تيمية درء التعارض م١ ، ص ٥٠ - ٧٦ ، وانظر الامام ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، م١ ، ص ٧٩٩ - ٨٠١ .

[2] نفس المرجع ، م ١ . ص ٣٥١ - ٣٥٢

فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر .

والمسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول : إن العقل أثبت أو أوجب أو سوغ ما يقول الآخر إن العقل نفاه ، أو أحاله أو منع منه ، بل قد آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية ، فيقول : هذا نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر إنه غير معلوم بالضرورة العقلية ، فمثلا : يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي من غير معاينة ومقابلة ، ويقول طائفة من العقلاء إن ذلك ممكن .

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع - وليست العقول شيئا واحد بينا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب - لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق الناس عليه ، وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ، ورد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة لا إلى آراء الرجال ومقاييسهم ، كما قال تعالى :﴿ **يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً** ﴾[1] .

في الحقيقة إن هؤلاء المعارضين للشرع بحجة أنه مخالف للمعقول قد تناقضوا في عقلياتهم ، وقد اعترف بعضهم بأن عقلياتهم باطلة[2] .

ومن ذلك قولهم : بأن الله تعالى ليس في جهة من الجهات الست ، وقول شرذمة إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه[3] .

ومن ذلك تناقض الأشاعرة القائلين بالرؤية مع نفي العلو[4] . وقولهم بأن موسى (عليه السلام) سمع كلام الله بغير حرف ولا صوت [5] .

ونحو ذلك من المسائل التي يظهر بها مخالفتهم لصريح المعقول [6] .

---

[1] النساء ، الآية ٥٩ .

[2] شيخ الاسلام بن تيمية ، نقض التأسيس م٢، ص ١٤٩ - بتصرف قليل ، وانظر سليمان الغصن ، موقف المتكلمين .م١، ص ٣٥٤ .

[3] الامام الرازي ، أساس التقديس، ص ١٥ ، وانظر : الامام الرازي ، محصل أفكار المتقدمين و . . ، ص ٢٢٧

[4] الامام الرازي ، محصل أفكار المتقدمين . . ، ص ٢٧٢ ،وانظر عضد الدين ، المواقف ، ص ٣٠٨ .

[5] الامام الغزالي ، قواعد العقائد ، ص ٥٩ . وانظر : الامام الرازي ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

[6] التسعينية م٥ ، ص ٣٠٦ - ٣٠٩ ضمن فتاوى الكبرى .

فهم من جهة ردوا شرع الله بحجة مخالفته لصريح المعقول بزعمهم ، ومن جهة أخرى قرروا مسائل يعلم كل عاقل مخالفتها لبديهيات العقول والأفهام[1] .

الوجه الخامس

أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع كذلك للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول (ﷺ) فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فصار تقديم العقل على النقل قدحا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدح فيه يمنع عند دلالته ، والقدح في دلالته يقدح في معارضته ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة ، ومعارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فساده .

فالعقل إذا صدق السمع في كل ما يخبر به ، ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، فيكون هذا قدحا في شهادته وتزكيته مطلقا ، وبالتالي فلا يصح أن يكون معرضا للسمع بحال .

فإن قيل : إن هذا يوجب القدح في شهادة العقل الذي شهد بصدق الرسول (ﷺ) .

قيل : إنما ذكر سابقا إنما هو على افتراض وجود التعارض ، وهذا إنما قيل تنزلا مع الخصم ، وإلا فالحق أنه لا يمكن أن يتعارض السمع والعقل القطعيان .

وأيضا ، فإن الأدلة العقلية التي تعرض السمع غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول (ﷺ) صادق ، وإن كان جنس المعقول يشملها ، وإذا أبطل ما عارض السمع فإنما أبطل نوع مما يسمى معقولا ، ولم يبطل كل معقول[2] .

الوجه السادس :

القول بأن مخالفة النقل للعقل دليل على الطعن في العقل ، إما في الإسناد أو في المتن ، فمخالفة النقل للعقل دليل على فساد في النقل ، إما في اصل ثبوته بأن يكون الناقل كاذبا أو مخطئا ، أو تكون دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ـ أن هذا الزعم باطل ، وذلك بأن يقال : يستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة ، لبطلان مقدماتها ، فإن

---

[1] سليمان الغصن ، موقف المتكلمين ،م ١ ، ص ٣٥٥ بتصرف قليل

[2] شيخ الاسلام بن تيمية ، درء التعارض ،م١ ، ص ١٧٠ - ١٧٣ ، وانظر ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، م٣ ، ص٨٥٣ ـ ٨٥٥ ،وانظر أبو عبد الله محمد المرتضى . يثار الحق على الخلق ، ص ١٢٣

مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية .

وأيضا ، فإن العقل لا يكون دليلا مستقلا في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر ، فلا يقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه ، فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ، فلو قال شخص أنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الإلهية ، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين ، بل بخبر الرسل المعصومين ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يزك قولهم ذلك المعصوم : خبر الصادق المصدوق ، كان هذا الكلام أولى بالصواب وأليق بأولي الألباب من معارضة أخبار الرسول (ﷺ) بما يعرض من الآراء والمعقولات التي هي في الغالب جهليات وضلالات ، وهذا يقال من باب التنزل مع الخصم ، وإلا فالعلم ببطلان ما عارض الشرع مما لا يشك فيه مسلمٌ ، معظمٌ لشرع الله تعالى[1] .

الوجه السابع والأخير في هذا المبحث

أن تقديم العقل على الشرع يلزم عليه أمور منها :

أ - الزندقة والإلحاد في آيات الله تعالى ، وأسمائه ، فمن طرده أداه إلى الكفر والنفاق والإلحاد ومن لم يطرده تناقض وفارق المعقول الصريح ، وظهر ما في قوله من التناقض والفساد[2] .

ب - ومن لوازمه ألا يكون فيما أخبر به الرسول (ﷺ) عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر : لا علم ولا هدي ، بل إنه قد يمرض ولا يشفي ، ويضل ولا يهدي ، ويضر ولا ينفع ، ويفسد ولا يصلح [3] .

جـ - أن ذلك يضعف الثقة بالشرع ، بل حقيقته عزل للرسول(ﷺ) عن موجب رسالته ، وجعل له كأبي حنيفة مع الشافعي ، وأحمد بن حنبل مع مالك ونحو ذلك [4] .

د - أن تقديم العقل على الشرع يلزم عليه بطلان العقل والشرع جميعا .

وهكذا ، يتضح لنا أن مبدأ الانحراف من تقديم العقل على النص ، وأن المعقولات التي يدعيها الناس ليس لها ضابط ، بل عقل الشخص الواحد يعتريه من الشكوك والشبهات والأهواء

---

(1) شيخ الاسلام بن تيمية ، درء التعارض ، م١ ، ص ١٧٤ - ١٧٩ .

(2) ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، م٤ ، ص١٣٥٣ ، شيخ الاسلام بن تيمية ، درء التعارض ، م٥ ، ص ٣٢٢ .

(3) ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، ٣م ، ص ١٠٦٥ - ١٠٦٧ .

(4) شيخ الاسلام بن تيمية ، درء التعارض ، م٥، ص ٢٥٢ .

ما يحرفه عن صوابه ، فيظن ما ليس بمعقول معقولا، ويظن المعقول مجهولا . فكل ما عارض الشرع من العقليات فهو خيال وأوهام[1] .

فتقديم العقل على النقل منهج ورثه أهل الكلام عن سلفهم من الشياطين والفلاسفة والمشركين ، وإلا فصحابة الرسول (ﷺ) لم يعارضوا الشرع بمعقول ، ولم يكن فيهم من يقول بتقديم العقل على الشرع عند التعارض ، بل إذا حصل عندهم تعارض ظاهر اتهموا عقولهم وأفهامهم ، وسألوا حتى يزول عنهم ما ظنوه معارضا لأفهامهم ، أو لما علموه من شرع ربهم .

وهذا هو الواجب على كل مؤمن ، أن يعتقد أن جميع ما أخبر به النبي (ﷺ) عن الله صدق وحق ، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل قطعي ، وأن كل من ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حجج داحضة ، وشبه باطلة ، .. يقول تعالى : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون)[2] .

الفصل الثالث

المبحث الأول

موقف الإمام الرازي من دلالة نصوص الكتاب والسنة

يمكن أن أشير هنا إلى أن المتكلمين وإن كانوا قد وافقوا أهل السنة والجماعة في قطعية القرآن الكريم ، كما يرى أكثرهم أو جلهم قطعية ثبوت السنة المتواترة كذلك ، فإن عامتهم لا يقولون بقطعية شيء من دلالة الكتاب والسنة ، فدلالتهما كلها عندهم ظنية[3] .

وهذا القول ـ لاريب ـ أنه عظيم ، وهو صنو قول أعداء الله ، وأعداء الرسل من الكفار والملحدين ، لأن مضمونه يعني أن كلام الله وكلام رسوله (ﷺ) في ظهره كفر وإلحاد من غير بيان من الله ورسوله للمراد . وهذا افتراء على الله تعالى وعلى رسوله (ﷺ) إذ أن النصوص التي يزعمون بأن ظاهرها كفر وإلحاد ، إذا تدبرتها تجد أن الشارع قد بين المراد فيها ، وأزال الشبهة ، من ذلك قوله (ﷺ) فيما يرويه عن ربه عز وجل : (إن الله يقول يوم القيامة : يا عبدي مرضت فلم تعدني ، قال يارب : كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدي

---

(1) ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، ٣م، ص ١٠٤٦ ـ ١٠٥٢ .

(2) سورة غافر ، ٨٣ .

(3) انظر : شيخ الاسلام بن تيمية ، دره التعارض ، م٧، ص ٢٧٥ . حيث ذكر شيخ الاسلام بأن المعتزلة يقولون بإفادة الأدلة السمعية لليقين

فلانا مرض فلم تعده ، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ....)[1] ، فقد بين الشارع في نفس ألفاظ الحديث ، أنه سبحانه وتعالى لايمرض ، ولكن الذي مرض هو عبده المؤمن [2] . وبالتالي فليس من الانصاف أن نقول : إن ظاهر ألفاظ هذا الحديث كفر وإلحاد ما دام قد بين المراد فيها ، وأزال اللبس والشبهة .

لذا ، لا يجوز أن نقول بأن في كلام الله تعالى وكلام رسوله (ﷺ) ما ظاهره كفر ، من غير أن يبين المراد منه ، لأن في مثل ذلك تضليل الناس ، وتشكيكهم في عقيدتهم ، الأمر الذي لايتفق ومقصود الرسالة والنبوة .

وكان من أول من أمعن النظر في هذه المسألة الحساسة ، وأخرجها إلى واقع الممارسة العملية هو الإمام فخر الدين الرازي - رحمه الله - والذي قرر في مواطن عديدة من مؤلفاته بأن الدلائل اللفظية ظنية ، وهي لا تفيد اليقين ، لأن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على مقدمات عشر كل واحد منها ظني ، والموقوف على ظني أولى أن يكون ظنيا .

وإليكم بيان هذه المقدمات العشر :

الأولى : أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على معرفة اللغات ، واللغات منقولة برواية الآحاد لا بالتواتر . فإن رواة اللغات جمع معينون من الأدباء وغيرهم ، ولا شك أنهم ما كانوا معصومين ، فمثل هذه الرواية لا تفيد اليقين .

الثانية : أن التمسك بدلائل النقلية موقوف على صحة النحو ، لأن باختلاف الاعرابات تختلف المعاني . والنحو منقسم إلى أصول ثبتت بالرواية ، وإلى فروع ثبتت بالأقيسة . أما الأصول المثبتة بالروايات فهي منقولة برواية الآحاد وهي لاتفيد اليقين .

الثالثة : أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على عدم الاشتراك في الألفاظ ، لأن بتقدير حصول الاشتراك في الألفاظ ، فلعل مراد الله من هذه الآية أو من هذا الخبر ، غير ما عرفناه وتصورناه بل معنى آخر ، فإذن تعيين هذا المعنى يتوقف على نفي الاشتراك .

الرابعة : أن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على حقيقته لا على المجاز ، والمجازات كثيرة ، فلم يكن حمل اللفظ على بعضها أولى من حمله على البقية . وقولنا : أصل في الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية .

---

[1] رواه مسلم في صحيحه ، كتاب البر ، ٤م ، ص ١٩٩٠ .

[2] شيخ الاسلام ابن تيمية ، درء التعارض ، م٥ ، ص ٢٣٣ -٢٣٦ .

الخامسة : أن هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والاضمار ، لأن تجويزه يفضي إلى انقلاب النفي إثباتا ، والاثبات نفيا ، وعدم الاضمار والحذف ظنية .

السادسة : نفي التقديم والتأخير معتبر في دلالة الدلائل اللفظية ، وهي كثيرة الوقوع في القرآن ، وهي ظنية .

السابعة : التمسك بالعمومات إنما يفيد المطلوب ، إذا لم يوجد المخصص ، لكن عدم المخصص مظنون .

الثامنة : شرط التمسك بالدلائل اللفظية ، عدم الناسخ ، وهو مظنون .

التاسعة : شرط التمسك بالدلائل اللفظية عدم المعارض السمعي ، لأن بتقدير وجوده يجب الرجوع إلى الترجيحات ، التي لا تفيد إلا الظن ، و العلم بعدم المعارض السمعي مظنون .

العاشرة : أن التمسك موقوف على عدم المعارض العقلي القاطع ، لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل ، وعدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم ، لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض ، وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم . فثبت بذلك أن الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة ، وكلها ظنية ، والموقوف على الظني أولى بأن يكون ظنيا ، فالدلائل النقلية ظنية .

هذا ، واستدرك الإمام الرازي بعد تأكيده بأن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين قائلاً : (وأعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح ، لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة ، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات . وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة ، مفيدة لليقين ..)[1] .

والباحث يرى أن هذا الاستدراك من الامام الرازي لم يغير شيئا من موقفه ، إذ قد حصر تلك القرائن على الأمور التي يمكن وجودها عن طريق الأخبار المتواترة . أما الأمور الغائبة عن النظر والحس فهذه لا تشمله استدراك الرازي . وهذا القانون الذي ابتدعه ، وأكد فيه بأن دلالة الكتاب والسنة لا تفيد اليقين ، قد تبعه في ذلك أناس كثيرون ، وتمسكوا به ، أمثال علامة الشاطبي في الموافقات ، وعضد الدين الإيجي في المواقف ، وغيرهم .

ويؤكد العلامة الجرجاني في شرح المواقف بالقول : هذا هو (مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة)[2]

---

[1] الامام الرازي ، كتاب الأربعين، ص ٢٥١ - ٢٥٤

[2] عضد الدين الايجي ، المواقف ، ج٢ ، ص ٥١

وكان هذا الأمر بابا واسعا دخل فيه كثير من المعاندين في شرع الله القويم ، وفقدان الثقة بكلام الله تعالى وكلام رسوله (ﷺ) للملحدين وأصحاب الأهواء في التلاعب بنصوص الكتاب و السنة وعدم الأخذ بها [1] .

المبحث الثاني

ردّ السلف على دعوى أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين .

لقد تصدى علماء أهل السنة والجماعة للرد على هذا القانون الالحادي ، وفندوا خزعبلاته ، وأبطلوا دعائمه ـ مقدمة تلو أخرى ـ وحتى لم يبق عماد واحد منه للمبطلين ، ولا تكـأة للمحرفين . وكان من أبرز من تصدوا للرد في ذلك ، شيخ الإسلام بن تيمية ، وتلميذه ابن القيم الجوزية ـ رحمة الله عليهما ـ وإليك تفصيل ذلك ، في الوجوه الآتية :

الوجه الأول :

القول بأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية من أعظم أنواع السفسطة ، لأنه من المعلوم أن بني آدم يتخاطبون ويكلم بعضهم بعضا ، ويفهم بعضهم مراد بعض علما ضروريا أعظم من علمهم بالعلوم النظرية ، ومعرفتهم مراد المتكلم لهم بكلامه أتم وأقوى من معرفتهم بتلك القوانين التي وضعها أربابها للقدح في إفادة الخطاب اليقين ، فالقول بأن دلالة الألفاظ غير قطعية قدح في أظهر صفات الإنسان التي تُميِّز بينه وبين البهائم ، وهو النطق ، ولظهور ذلك قال تعالى : ﴿ فوربّ السماء والأرض إنه لحق مثلما أنكم تنطقون﴾[2] ، بل إن ذلك القول قدحا في العلوم الضرورية التي اشترك الناس في العلم بها [3] .

الوجه الثاني :

أن الطفل إذا ميّز ، علم مراد أبويه بما يخاطبانه به ، وفهمه لمراد الأم أسبق من العلم بالأدلة العقلية النظرية ، ولا يتوقف فهم الصغير لكلام والديه وغيرهما على تلك الأمور العشرة التي ذكروها ، بل يعلم مرادهم بكلامهم اضطرارا لا يشك فيه[4] .

الوجه الثالث :

أن سائر بني آدم يخاطب بعضهم بعضا ، ويفهم مرادهم من غير احتياج إلى شيء من تلك المقدمات ، ويكتبون الكتب إلى الغائب الذي لا يراهم ولا يرى حركاتهم ، فيعلمون مراد

---

[1] سليمان الغصن ، موقف المتكلمين ، م١، ص ١٥٠

[2] الذاريات ، الآية ٢٣

[3] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، م٢ ، ٦٤١ ، ٦٤٢

[4] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، م٢ ، ص ٦٤٢

الكاتب اضطرارا في أكثر ما يكتبه ، فإذا كان هذا في الخط ، فاللفظ الذي هو أقرب إلى المعنى المراد أولى أن يعلم به المراد اضطرارا ، ثم إذا كان هذا البيان والدلالة موجودا في كلام العامة الذين لا يعدون من أهل العلم ، فأهل العلم أولى بأن يبينوا مرادهم ، وبأن يفهم مرادهم من خاطبوه ، وإذا كان هذا في العلماء الذين ليسوا بأنبياء ، فالأنبياء أولى أن يبينوا مرادهم ، وأن يفهم الناس ما يبينونه بكلامهم ، ثم ربُّ العالمين أولى أن يكون كلامه أحسن الكلام وأتمه بيانا ، وقد قال تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم .. ﴾[1] .

الوجه الرابع :

أن الأدلة اللفظية يعرفها عامة الناس ، بخلاف الأدلة العقلية ، ثم إن الأدلة اللفظية هي أصل التعريف بالأدلة العقلية ، فإذا كانت لا تفيد العلم فمن باب أولى أن يكون مدلولها ـ وهي الأدلة العقلية ـ لاتفيد العلم [2] .

الوجه الخامس :

إذا كان الله تعالى قد هدى الحيوانات ليفهم بعضها مراد بعض بأصواتها ، فكيف لا يعلم الآدميون مراد بعضهم بعض ، وقد خصهم الله بالنطق والبيان ، وإذا كان الآدميون يفهم بعضهم مراد بعض فما الظن بأشرف هذا النوع وهم الأنبياء الذين خصهم الله بالعلم والفضل ، وأنصح الخلق للخلق ، وهو الرسول (ﷺ) أكمل الناس بيانا ، وعادة ودلالة على الحق ، فكيف يقال إنه لم يعرف مراده مع أن الناس قد عرفوا مراد جميع من تكلم في العلوم ، وقطعوا في مرادهم في أكثر ما قالوه [3] .

الوجه السادس :

(إن قول القائل : الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، إما أن يريد به نفي العموم ، أو عموم النفي ، فإن أراد نفي العموم لم يفده شيئا ، فإن عاقلا لا يدعي أن كل دليل لفظي يفيد اليقين حتى ينصب معه الخلاف ويحتج عليه ، وإن أراد به عموم النفي كان هذا مكابرة للعيان ، وبهتا ، ومجاهرة بالكذب والباطل) [4] .

---

[1] إبراهيم ، الآية ٤

[2] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، ٢ ، ص٦٤٣

[3] شيخ الإسلام ، نقض التأسيس م٢ ، ص ٣١٩ - ٣٢٠ وانظر : ابن القيم ، الصواعق المرسلة ٢ ٦٤٤ - ٦٤٥

[4] ابن القيم ، الصواعق م ٢ ، ص ٦٥٠ .

الوجه السابع :

أن ما ذكره من الأمور العشرة التي يتوقف عليها بالقطع بدلالة النص يقال فيه : إن هذا تكثير للمقدمات من غير حاجة ، فهو كما لو قيل : موقوف على نفي مجاز الزيادة والنقص ، والاستعارة ، فهذا تكثير بلا فائدة ، بل يكفي أن يقال : إن اللفظ موقوف على نفي احتماله لمعنى آخر غير ما يظهر من الكلام[1] .

الوجه الثامن :

(أن قول القائل : الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند أمور عشرة نفي عام فإن أراد قائلها أن أحدا من الناس لا يعلم مراد متكلم ما يقينا إلا عند الأمور العشرة فكذب ظاهر ، وإن أراد به أنه لا يعلم أحد المراد بألفاظ القرآن والسنة إلا عند هذه الأمور ففرية ظاهرة أيضا فإن الصحابة كلهم والتابعين كلهم وأئمة الفقه كلهم وأئمة التفسير كلهم ، لم يتوقف علمهم بمراد الرسول (ﷺ) على هذه الأمور ، بل لم تخطر ببالهم ولم يذكرها أحد منهم في كلامه)[2] .

الوجه التاسع :

أن ألفاظ القرآن والسنة ثلاثة أقسام :

أ ـ نصوص لا تحتمل إلا معنى واحدا .

ب ـ وظواهر تحتمل غير معناها احتمالا بعيدا مرجوحا .

جـ ـ وألفاظ تحتاج إلى بيان ، فهي بدون البيان عرضة للاحتمال .

فأما القسم الأول : فهو يفيد اليقين بمدلوله قطعا ، كقوله تعالى : ﴿ فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما ﴾[3] . فلفظ (الألف) لا يحتمل غير مسماه ، وكذلك لفظ (الخمسين) وكذلك لفظ (نوح) ولفظ (قومه) وعامة ألفاظ القرآن من هذا الضرب ، هذا بشأن ما يتعلق بمفرداته .

وأما تراكيبه : فجاءت على أصح الوجوه ، وهي صريحة في المعنى الذي قصد بها .

والقسم الثاني : ظواهر قد تحتمل غير معانيها الظاهرة منها ، ولكن قد اطردت في موارد استعمالها على معنى واحد ، فجرت مجرى النصوص التي لا تحتمل غير مسماها .

والقسمان يفيدان اليقين والقطع بمراد المتكلم .

وأما القسم الثالث : إذا أحسن رده إلى القسمين قبله عرف مراد المتكلم منه .

---

[1] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، ٢م ، ص ٦٥٧ - ٦٥٩ .

[2] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ،م ٢ ، ص ٦٥٩ .

[3] العنكبوت ، الآية ١٤ .

وهذا ظاهر لمن له عناية بالقرآن وألفاظه ومعانيه واقتباس المعارف واليقين منه[1] .

الوجه العاشر :

أن القول بتوقف دلالة الدليل على معرفة الإعراب والتصريف واللغة خطأ ظاهر ، فإن من عرف أن لله الأسماء الحسنى كالرحمن والسلام ، وأن الاسم يدل على المسمى في لغة العرب ، لم يتوقف في العلم بدلالة هذه الأسماء على الرب سبحانه على معرفته بأن الاسم مشتق من السمو أو من السمة ، والاختلاف في ذلك .

ومن المعلوم أن دلالة القرآن والسنة على معانيها من جنس دلالة لغة كل قوم على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة ، وهذا لا يخص العرب وحدهم ، بل هو أمر ضروري لجميع بني آدم . ثم يقال : إن القرآن نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه ، فألفاظه متواترة ، وإعرابه متواتر ، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه ، فإنم القرآن لغته ونحوه وتصريفه ومعانيه كلها منقولة بالتواتر ، لا يحتاج في ذلك إلى نقل غيره[2] .

الوجه الحادي عشر :

أن القول بتوقف دلالة الدليل على القطع بعدم الإضمار ، يقال فيه : إن هذا لا يحتاج إليه في فهم معاني الألفاظ المفردة ، فإنها تدل على مسماه دلالة سائر الألفاظ على معانيها ، واحتمال كون اللفظ العام خاصا ، كاحتمال كون اللفظ مستعملا في غير حقيقته ، وهذا منفي بالأصل ، ولا يحتاج في فهم ما هو جار على أصله إلى أن يعلم انتفاء الدليل الذي يخرجه عن أصله ، وإلا لم يفهم مدلول لفظ أبدا ، لجواز أن يكون خرج عن أصل موضوعه بنقل مجاز أو غير ذلك ، ولو ساغ ذلك لم يكن أحد يحتج بدليل شرعي ، لجواز أن يكون منسوخا وهو لا يعلم ناسخه .

والإضمار على ثلاثة أقسام :

القسم الأول :

ما يعلم انتفاؤه قطعا ، وهو حال أكثر الكلام ، فإنه لو سلط عليه الإضمار فسد التخاطب ، وأمكن كل مدع إبطال كلام الآخرين بتقدير الإضمار فيه ، فيدعي ملحد الإضمار في قوله ﴿ وكلّم الله موسى تكليما ﴾[3] ، وكلم ملك الله موسى ، ويدعي في قوله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[4] إضمار ملك الرحمن ، وهكذا .

---

[1] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، م٢ ، ص ٦٧٠ - ٦٧٢ .

[2] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ،م ٢ ، ص٦٨٠ - ٦٨١ .

[3] النساء ، الآية ١٦٤ .

[4] طه ، الآية ٥ .

القسم الثاني :

ما يشهد السياق والكلام به ، فكأنـه مذكور فيـه ، وإن حذف اختصـارا ، كقولـه تعـالى : ﴿ أن اضرب بعصاك البحر فانفلق ﴾[1] ، فكل أحد يعلم أن المعنى فضربـه فـانفلق ، ولا يمكـن أن يتطرق الوهم إلى مثل ذلك .

القسم الثالث :

كلام يحتمل الإضمار وعدمـه ، فهذا إذا قـام الدليل علـى أن المتكلـم عـالم نـاصح مرشـد قصده البيان والهدى والدلالة والإيضاح لم يشك السامع في أن مراده ما دل عليـه ظـاهر كلامـه ، دون ما يحتمله باطنه[2] .

الوجه الثاني عشر :

أن القول بتوقف دلالة الدليل على القطع بعد التقديم والتأخير ، يقال فيـه : إن نظـم الكـلام الطبيعي المعتاد الذي علمه الله للإنسان أن يكون جاريا على المألوف المعتاد منه ، فالمقدم مقدم ، والمؤخر مؤخر ، وحيث قدم المؤخر فلا بد أن يكون في الكلام دليل عليه ، كما لو قيل : ضـرب زيدا عمرو ، فهذا إشكال فيه ، وإذا قيل : ضرب موسى عيسى لـم يكـن المقـدم إلا الفـاعل ، وإذا أريد بيان أنه المفعول فلا بد من قرينة تدل على ذلك [3] .

الوجه الثالث عشر :

أن القـدح فـي دلالـة العـام باحتمـال الخصـوص ، وفـي الحقيقـة باحتمـال المجـاز والنقـل والاشتراك ، وسائر ما ذكر يبطل حجج الله على خلقه بآياته ، ويبطـل أوامـره ونواهيـه ، وفـائدة أخباره ، لأنها لا تفيد علما ، ولا تكسب يقينا [4] .

الوجه الرابع عشر :

أن القول بأن القطع بدلالة الدليل متوقفة على العلم بعدم المعارض العقلي باطل ، إذ يلـزم عليه ألا يوثق بدلالة أي دليل شرعي ؛ لأن غايـة مـا يمكـن هـو عـدم العلـم بالمعـارض العقلـي ،

---

[1] الشعراء ، ٦٣ .

[2] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ،م ٢، ٦٨١ - ٦٨٣ .

[3] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، م٢ ، ص٧١٤ .

[4] الرجع السابق ، م٢، ص٦٨٣

وليس هذا علما بعدمه كما قد صرحوا بذلك ، أي : أن عدم العلم بالمعارض العقلي[1] لا يفيد العلم بالعدم ، فعلى هذا لا يمكن القطع بعدم المعارض العقلي بحال .

ثم يقال : إن الدليل الصحيح لا يمكن أن يعارضه عقل صريح سليم من الشبهات والشهوات ، وإذا عارضه عقل علمنا فساد العقل لا بطلان النقل . وأيضا فإن أصحاب هذا القول قد أتوا بمعقولات تخالف صريح العقول السليمة يدركها من نوَّر الله قلبه بالإيمان .

الوجه الخامس عشر :

أن القول بأن العلم بقطعية الدلالة مشروط بالعلم بعدم المعارض العقلي باطل ، لأن ذلك يؤدي بنا إلى عدم الوثوق بشيء من الشرع ، لجواز أن يكون في عقل غير ما يدل على فساده ، وبالتالي فلا يمكن للمرء أن يقطع بالعلم بعقله .

ثم إن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له ، سواء كا حقا أو باطلا ، فإذا جوز المجوز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول(ﷺ) ، ومن قال : أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ، ولا منتهى له ، و ما كان مشروطا بعدم ما لاينضبط لم ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان[2] .

الوجه السادس عشر :

أنه يلزم على هذا القانون أمور باطلة ، منها :

١- أنه لا يجزم أحد بمراد أحد ، وألا يكون العلم بمراد كل متكلم[3] إلا ظنيا .

٢ - أن ترك الناس بلا رسول يرسل إليهم خير من أن يرسل إليهم[4] رسول .

٣ - أن الرسول (ﷺ) لم يهتد به أحد في أصول الدين ، بل ضل به الناس ، وذلك أن القرآن - على زعم القوم - لا يستفاد منه علم ولا حجة ، بل إذا علم بالعقل شيء اعتقد ، ثم القرآن إن كان موافقا لذلك أخذ به لكونه معلوما بذل الدليل ، وإن كان مخالفا للعقل أخذ بالعقل وعطل النص ، إما بالتأويل أو التفويض[5] .

---

[1] الامام الرازي ، الأربعين، ص ٤٢٦ .

[2] شيخ الاسلام ابن تيمية ، دره التعارض ، م١ ، ص ١٧٧ .

[3] شيخ الاسلام ابن تيمية ، نقض التأسيس م٢ ، ص ٣٣٢ .

[4] ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، ٢م، ص ٧٦٩ - ٧٧٠ .

[5] المرجع السابق ، ٢ / ٧٧٠ .

كما يلزم على ذلك القدح في بيان المتكلم وفصاحته ، أو في فهم السامع وذهنه ، أو فيهما معا [1] .

٤ ـ أنه يلزم عليه تكذيب القرآن الذي وصف المؤمنين بالإيقان بالآخرة كما قال تعالى : ﴿ وبالآخرة هم يوقنون ﴾[2] . وذلك أن علم المؤمنين بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية ، كما صرح جمهور المتكلمين بأن المعاد إنما علم بالنقل ، فإذا كان النقل لا يفيد يقينا لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة التي أمر الله تعالى بالعلم بها بقوله : ﴿واتقوا وأعلموا أنكم ملاقوه ﴾[3] . ولكان قوله تعالى عن المؤمنين : (وبالآخرة هم يوقنون) خبرا غير مطابق للواقع[4] .

يقول الدارمي : (.. فمن آمن بهذا القرآن الذي احتججنا منه بهذه الأيات ، وصدق هذا الرسول (ﷺ) الذي روينا عنه هذه الروايات ، لزمه الإقرار بأن الله بكماله فوق عرشه ، فوق سماواته ، وإلا فليحتمل قرآنا غير هذا ، فإنه غير مؤمن بهذا ..)[5] اهـ .

هذا ، واعتقد أن هذه الوجوه التي أوردناها كافية في بيان بطلان هذا القانون الذي انحرفوا به كثيرا من المتكلمين عن اتباع هدي كتاب الله تعالى الذي أنزله هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، وشفاء وموعظة للمتقين القانتين ، يقول تعالى : ﴿ يأيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ﴾[6] .

وهكذا ، نعلم وندرك يقينا بأن كثيرا من هؤلاء المتكلمين لم يكونوا متمسكين في عقيدتهم على كتاب الله ولا على سنة نبيهم محمد (ﷺ) ، وإنما كانوا يحرصون على عدم الاستدلال بأقوال الرسول (ﷺ) على ما يجب ويجوز ويمتنع في باب الصفات والأفعال ، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة وإن وافق العقل ، فكيف إذا خالفه ؟ فلا حرمة للكتاب والسنة عند هؤلاء القوم ، ولذا ، سلبهم الله في هذا الباب معرفة الأدلة السمعية والعقلية ، حتى كانوا من أضل البرية ، مع دعواهم أنهم أعلم من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ، بل قد يدّعون أنهم أعلم من النبيين ، وهذا ميراث فرعون وحزبه اللعين ـ نسأل الله العافية والسلامة[7] .

---

(1) المرجع نفسه ، ٢/ ٦٤٥ .
(2) البقرة ، الآية ، ٤ .
(3) البقرة ، الآية ٢٢٣ .
(4) ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، ٢م، ص ٧٣٩ - ٧٤٠ .
(5) أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ، الرد على الجهمية ، ص ٢٨٢ .
(6) يونس ، الآية ٥٧ .
(7) شيخ الاسلام بن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع فتاوى ، م١٣ ، ص٦٠ .

الفصل الرابع

المبحث الأول

موقف أهل السنة من دلالة نصوص الكتاّب والسنة .

لقد تميز موقف أهل السنة والجماعة في الأخذ بدلالة نصوص الكتاب والسنة بميزات جعلتهم بعيدين كل البعد عن مجال الحيرة والتخبط والتناقض والاضطراب ونحوها مما وقع فيه كثير ممن زاغوا عن هدي الكتاب والسنة ، واتبعوا الهدي فيما أملته عليهم عقولهم وأفهامهم ، نتيجة ادعاء وجود التعارض بين العقل والنقل ، فضلوا وأضلوا عن جادة الصواب . و ما كان لأهل السنة والجماعة أن ينعموا بهذه الطمأنينة الربانية إلا لأنهم حققوا حقيقة التوحيد لله رب العالمين ، وعظموا الله تعالى حق تعظيمه ، ولم يجدوا في أنفسهم أي حرج أو ضيق في الأخذ بأدلة نصوص الكتاب والسنة ، وضرب كل ما عداهما عرض الحائط .

•أهم هذه الخصائص والمميزات التي تميّز بها أهل السنة والجماعة ، نلخصها كالآتي :

١ ـ ثباتهم على الحق ،مع تقديمهم الشرع على العقل ، وعدم تقلبهم كما هي عادة أهل الأهواء من المتكلمين وغيرهم . يقول شيخ الإسلام : (والمقصود : أن ما عند عوام المؤمنين وعلمائهم أهل السنة والجماعة من المعرفة واليقين والطمأنينة ، والجزم الحق والقول الثابت ، والقطع بما هم عليه أمر لا ينازع فيه إلا من سلبه الله العقل والدين)[١] .

٢ ـ اتفاقهم على أمور العقيدة ، وعدم اختلافهم مع اختلاف الزمان والمكان . يقول قوام السنة وهو يصف هذا الاتفاق : (.... وجدتهم ـ يعني أهل السنة والجماعة ـ في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ، ونمط واحد ، يجرون على طريقة واحدة لا يحيدون عنها ، ولا يميلون فيها ، قولهم في ذلك واحد ، ونقلهم واحد ، لا ترى فيهم اختلافا ، ولا تفرقا في شيء ما وإن قلّ . بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء عن قلب واحد ، وجرى على لسان واحد ، وهل على الحق دليل أبين من هذا ؟)[٢] .

٣ ـ اعتقادهم أن طريقة السلف هي الأسلم والأعلم والأحكم في تعظيم نصوص الكتاب والسنة ، لا كما يدعيه أهل الكلام بأن طريقة السلف أسلم ، وطريقتهم أعلم وأحكم . يقول شيخ الإسلام في تفنيده هذه الفرية : (وقد كذبوا على طريقة السلف ، وضلوا في تصويب طريقة الخلف ـ فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم ، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف)[٣] .

---

[١] شيخ الاسلام بن تيمية ، مجموعة فتاوى ،م ٤ ، ص ٥١ .

[٢] أبو القاسم اسماعيل بن محمد ، الحجة في بيان المحجة ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، م١ ، ص ٧١

[٣] شيخ الاسلام ابن تيمية ، مجموع فتاوى ، م٥ ، ص ٩ .

خامسا :

التقية
بين أهل السنة ومخالفيهم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، وبعد

فإن مبدأ رفع الحرج في الدين، والتيسير على الناس، وتكليفهم بما يُطاق، وعدم مؤاخذتهم في حالات الخطأ والنسيان والإكراه، وغير ذلك من المبادئ العظيمة التي تلبي حاجات الناس الفطرية، وتراعي مصالحهم في حياتهم الدنيوية، وترشدهم إلى ما فيه نجاتهم في حياتهم الأخروية. لهي من العلامات البارزة والمميزة لهذا الدين الخاتم. ومحال أن تجد في الدين الإسلامي ما يخالف فطرة الإنسان السليمة السوية أو يُضادها، أو يُخالف عقله إذا أعمله بصدق في النظر في نفسه، وفي الكون من حوله. على العكس تماماً من المبادئ الأرضية والفلسفات المادية. والشرائع الوضعية التي لم تراعي فطرة الإنسان، وما جُبل عليه من الخير والشر. ولم تشبع حاجاته الأساسية، فأغرقته بالمادية تارة، وبالروحية والمثالية تارة أخرى. ولم تقم توازناً بين جسده وروحه. ودنياه وآخرته، فأدى هذا إلى شقائه وتعاسته. ولا سبيل له بعد ذلك إلا التخلص من هذه الحياة، أو العيش فيها ملبياً لنداء شهواته وغرائزه وميوله دون قيد، أو ضابط، من دين أو منطق أو خُلق.

من هذا المنطلق فقد أباح الإسلام للمسلم في حالة الإكراه الملجيء من فاجر، أو ظالم، أو مجرم، أو عدو شديد معروف بعداوته، أن يتلفظ بكلمة الكفر الصريحة، أو بلفظة قريبة منها، أو بالإشارة أو بالإيماء، أو بالكتابة. أو بأي وسيلة ظاهرة تشعر المُكرِه أن المُكرَه وافقه على طلبه، شريطة أن يعتقد المُكره في باطنه خلاف ذلك، اتقاءً للشر، وحفاظاً على الدين، وافتداءً لما قد يصيبه من الضرر الشديد والهلاك المحقق للنفس والعرض والعقل. وهذا الأمر محل اتفاق عند جمهور علماء المسلمين: من أهل السنة والجماعة، وغيرهم. ورأى بعضهم منع ذلك، لأن الأخذ بالعزيمة أفضل وأعظم أجراً. وكذلك أباح له القيام بفعل مخالف لما أمر الله - سبحانه - به أو نهى عنه : من السجود لصنم، أو لحيوان أو لبشر. أو القيام بسرقة، أو قتل، أو شرب خمر، أو فعل فاحشة وما أشبه ذلك. وهذا أيضاً محل خلاف عند

بعض العلماء والراجح عدم جوازه. وسيتضح هذا الأمر في الصفحات القادمة إن شاء الله عند ذكر حكم التّقية وضوابطها.

وقد اصطلح العلماء على تسمية هذا الأمر باسم "التّقية". وسأسير في هذا البحث بإذن الله على النحو التالي:

١) أعرض لبيان معنى التّقية في اللغة، ثم أحدد "التّقية" - موضوع الدراسة.

٢) أذكر أبرز التعريفات الاصطلاحية للتقية مدار البحث ثم أعلق عليها.

٣) أذكر الأدلة المتفق عليها من القرآن والسنة عند أهل السنّة ومخالفيهم (الخوارج والمعتزلة والزيدية والشيعية الإمامية) والمبينة لمشروعية التّقية، ثم بيان وجه دلالتها عليها.

٤) أذكر طائفة من الأدلة التي انفرد بها الشيعة الإمامية والمبينة لوجوب التّقية عندهم خاصة في مجتمع المخالفين لهم في الاعتقاد ثم أعلق عليها.

٥) أعرض لنشأة التّقية عند الأمم ، وهل تأثر المسلمون بها أو لا ؟

٦) أعرض لعلاقة الإكراه بالتّقية. ثم أبيّن حكمها عند كل فريق مع بيان ضوابطها.

٧) أذكر الآثار الإيجابية والسلبية المترتبة على العمل بالتّقية.

٨) أختم هذا البحث بخاتمة أبيّن فيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

الباحث

التّقية في اللغة والاصطلاح

التّقـية لغـة : اسـم مصـدر لـتوقّى واتّقـى. وتوقّيـت الشـيء أتّقـيه : إذا حذرتـه وتجنبـته[1]. وتوقّـه : أي : اسـتبق نفسـك ولا تعرضـها للـتلف[2]. والتوقـية : الكـلاءة والحفـظ والاسـم : الـتقوى[3] : وهـي (جعـل الـنفس في وقاية ممـا يخـاف) وقـد يسـمى الخـوف تقـوى والـتقوى خوفاً. يقـول تعـالى (هـو أهـل التقوى) أي أهل أن يتقى عقابه[4]. ووقيـت الشـيء أقيه وقيا ووقاية ووقـاءً : إذا صنته وسترته عن الأذى و الضرر، وقمت بحمايته. وفي هـذا المعنى يقول عز وجل (فوقـاهم الله شر ذلك اليوم) (ووقاهم عذاب الجحيم)[5]. والتقية بالفتح ثم بالكسر. الخوف والحذر والكتمان[6]. وتـأتي بمعنى إظهار أمر والباطن بخلاف ذلك يقول تعالى (إلا أن تتقوا منهم تقاة)[7].

والـذي يظهر للباحث من خلال استعراضه لمعاني التقية في اللغة، أنها تدور حول الحـذر، والخـوف، والحماية والصيانة والحفـظ، والكـتمان، وإظهـار أمـر والـباطن بخلافه بحسب حال المتّقى منه، حيواناً كان أم جماداً، أما إنساناً. وليس من شأن الباحث هنا الكلام عن التقية من الحيوان أو الجماد للحفاظ على الأنفس والأموال، فهذا أمر بدهي معروف يدركه جميع العقلاء، أو الحفاظ على النفس إذا شارفت على الهلاك، ولم يجد من الأكل والشرب ما يقيم حياته إلا أن يأخذ من المحرمات،

---

(١) انظر : القاموس المحيط : محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ١٧٣١، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧م. وانظر : الصحاح : اسماعيل الجوهري تحقيق احمد العطار ٢٥٢٧/٦، ط٢، دار العلم للملايين – بيروت ١٩٧٩م.

(٢) انظر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري : احمد بن علي (ابن حجر العسقلاني) ٣١٤/١٢. طبع دار المعرفة – بيروت ومكتبة الرياض الحديثة – الرياض.

(٣) انظر : لسان العرب المحيط : محمد بن مكرم (ابن منظور) ٩٧٢/٣ طبع دار لسان العرب. بيروت ١٩٧٠م والقاموس المحيط /١٧٣١.

(٤) انظر : مفردات الفاظ القران / الراغب الأصفهاني. تحقيق صفوان داوودي / ٨٨١ ط١، دار القلم – دمشق ١٩٩٢ م.

والقاموس المحيط : ص ١٧٣١ والآية (٥٦) من سورة المدثر.

(٥) انظر : فتح الباري ٣١٤/١٢ والآيتان : الاولى رقم (١١) من سورة الانسان، والثانية رقم (٥٦) من سورة الدخان

(٦) انظر : دائرة المعارف الاسلامية : ابراهيم خورشيد وآخرون ٤١٩/٥ -٤٢٣. ١١٣/١٤ دار المعرفة – بيروت.

(٧) انظر : فتح الباري : ٣١٤/١٢

بل سيكون الكلام عن التقية التي تعني إظهار أمر مخالف للدين والباطن بخلافه، سواء أكان ذلك باللسان أم بالفعل. وفي الصفحات القادمة إن شاء الله بيان ذلك.

أما التقية اصطلاحاً فشأنها شأن أي مصطلح يراد تعريفه، بحيث يرجع واضعه إلى اللغة لبيان أصل الكلمة ومعانيها واستعمالاتها فيختار منها ما يناسب الموضوع المراد تعريفه. وسنرى أن تعريف التقية اصطلاحاً لا يخرج عن إطار اللغة مع بعض الزيادات المناسبة، ومن هذه التعريفات:

١) المحافظة على النفس أو العرض، أو المال من شر الأعداء[1].

٢) الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير. أو إظهار أمر والباطن بخلاف ذلك[2].

٣) أن يتكلم الإنسان بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان[3].

٤) كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه، ومكاتمة المخالفين. وترك مظاهرتهم مما يُعقب ضرراً في الدين والدنيا[4].

٥) إخفاء أمر ديني لخوف الضرر من إظهاره[5].

٦) ترك فرائض الدين في حال الإكراه أو التهديد، أو الإيذاء[6].

٧) المداراة للمحافظة على المال والعرض والدين والعقيدة، وذلك بالتظاهر باعتناق عقيدة لا يؤمن بها ولا يعترف بينه وبين نفسه بصحتها[7].

٨) المداراة مع من يخاف سطوته على نفسه من قتل أو ضرر، أو على دينه من

---

(١) التفسير الكبير. الفخر الرازي ١٣/٨ ط١ دار الفكر – بيروت ١٩٨١م. روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني: محمود الألوسي ١٢٠/٣ ط٤ دار احياء التراث العربي – بيروت ١٩٨٥م. ضحى الاسلام: احمد أمين ٢٤٧/٣ ط٨ بدون دار نشر.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر ٣١٤/١٢ ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. مكتبة الرياض الحديثة – الرياض.

(٣) الجامع لاحكام القران: محمد القرطبي ٤: ٥٧ دار احياء التراث العربي – بيروت ١٩٨٥م.

(٤) شرح عقائد الصدوق: المفيد (محمد بن النعمان) ص ٢٦١. نشر المطبعة الحيدرية – النجف ١٩٧٣م.

(٥) حاشية على أوائل المقالات: هبة الله الشهرستاني ص ١٤٨. نشر المطبعة الحيدرية – النجف ١٩٧٣م.

(٦) دائرة المعارف الاسلامية: ابراهيم خورشيد وآخرون ٤١٩/٥، ١١٣/١٤.

(٧) اسلام بلا مذاهب: مصطفى الشكعة /ص ٢٠٣ ط ٣ بدون دار نشر ١٩٧٩م.

الذهاب به، أو على عرضه[1].

9) مجاملة المخالفين في العقيدة، وإيهامهم بموافقتهم في عقائدهم، بإظهار غير الحقيقة، سواء كان ذلك بالكذب أم بغيره، اتقاء الأذى وخوف الضرر[2].

وبعد استعراض هذه التعاريف، يظهر للباحث أن القاسم المشترك بينها هو ضرورة الحفاظ على الدين، أو العقيدة، أو النفس، أو العرض أو المال في حال الإكراه الشديد، أو التهديد بالإيذاء أو القتل من قبل الأعداء، أو المجرمين، أو قطاع الطرق أو اللصوص، أو من هو على شاكلتهم، وذلك بإظهار الإنسان أمراً مع اعتقاده بباطنه خلاف ذلك. ويظهر له أيضاً اختلافها في كيفية التقية، هل تكون باللسان فقط ؟ أو بالفعل أو بهما معاً؟ وسيكون إن شاء الله مزيد بحث لهذا الموضوع عند بيان حكم التقية وضوابطها.

والناظر في كل تعريف على حدة يجد أن التعريف الأول، لم يذكر كلمة الدين، والسبب في عدم ذكرها، لأن الإمام الرازي يرى وجوب الإفصاح للأعداء بالإيمان والحق حيث يجوز له التقية، حتى لو أدى ذلك إلى قتله، فيموت شهيداً. وبناءً على ذلك فإن المحافظة على النفس والعرض والمال، لا تكون في الطعن بالدين. وإنما تكون بالسعي لتخليص نفسه وماله وعرضه عن طريق التورية والمعاريض[3].

أما التعريف الثاني، فإن الباحث يرى أن كلمة (وغيره) تعني إظهار شعائر الدين العملية، وما يدل على سلامة اعتقاده.

أما التعريف الثالث، فإنه بيّن. ودليله حديث عمار - رضي الله عنه - الذي سنذكره في أدلة التقية إن شاء الله.

وإذا ما نظرنا في التعريف الرابع نظرة متأنية، نجد أن المقصود (بالمخالفين) ليس أعداء الدين من الكفار والمشركين، بل المقصود بهم من خالف الشيعة

---

(1) الشيعة والعقائد : عبد المجيد الحائري / ص42 . مطبعة الاداب - النجف الأشرف - بغداد 1967م .

(2) جذور الفتنة في الفرق الاسلامية : حسن صادق ص 82 ط1 مكتبة مدبولي - القاهرة 1991م.

(3) انظر : التفسير الكبير : الرازي 13/8 . والتعريض : كلام له وجهان من صدق وكذب ، او ظاهر وباطن . المصدر نفسه . وانظر : مفردات الفاظ القران : الراغب الاصفهاني / 560 .

الإمامية[1] من أهل القبلة، ويدل على ذلك أقوال كثيرة نسبوها إلى أئمة آل البيت رضي الله عنهم. وسأكتفي بذكر دليل واحد منها. أما باقي الأدلة فستذكر في مكانها تحت عنوان (الأدلة على التقية). فعن هشام الكندي قال : سمعت أبا عبدالله (جعفر الصادق) يقول : " إياكم أن تعملوا عملاً يعيّرونا به، فإن ولد السوء يُعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً ولا تكونوا عليه شيناً. صلوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير فأنتم أولى به منهم، والله ما عُبد الله بشيء أحبُّ إليه من الخبء . قلت : وما الخبء؟ قال : التقية"[2].

ويرى الباحث أن هذا التعريف مردود، لأننا مأمورين بإظهار ما نعتقد، والدعوة إلى الله، وقول الحق، ومجادلة أهل الباطل، ومقارعتهم الحجة بالحجة. نعم يجوز ستر الاعتقاد أمام المخالفين لنا في الدين من الأعداء الذين يتربصون بنا الدوائر اتقاء شرهم. أما بين المسلمين فلا وجه له.

أما التعريف الخامس، فواضح بيّن، ولا يحتاج إلى تعليق.

أما تعليقنا على التعريف السادس، فإن الباحث يرى أن تعريف التقية هنا غير منضبط، لأن فرائض الدين تختلف في طبيعتها من حيث الزمان والمكان، ولكل فريضة حالة خاصة بها، فالإكراه على ترك الصلاة، يختلف عن الإكراه على ترك الصيام، وكذا الزكاة والحج، وهكذا في بقية فرائض الدين (الأوامر والنواهي).

وبالإمكان مراجعة باب الإكراه في كتب الفقه لمعرفة المزيد من ذلك.

---

(1) سميت بهذا الاسم – كما يقول محمد بن الحسين آل كاشف الغطاء : لأنها جعلت الإمامة لعلي وأولاده رضي الله عنهم ركنا من أركان الاسلام ، وهي صنو النبوة انظر : أصل الشيعة وأصولها : آل كاشف الغطاء / ٥٨ ط : مؤسسة الأعلمي – بيروت ١٣٩٦هـ . ويسمون بالجعفرية ، والإمامية الإثنى عشرية ، والرافضة . ولكل اسم سبب خاص به ليس هنا مجال بحثه . فهذه الاسماء الأربعة اذا ذكرت في أي مرجع فإنها لا تعني الاسماعيلية او الزيدية وإنما تعني من قال بأن الامامة في الاسلام حق لعلي رضي الله عنه وأولاده ، ولا حق فيها لباقي الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم . وهم الشيعة الان .

(2) صحيح الكافي (اختاره من كتاب الكافي : للكليني) محمد بن الباقر البهبودي) ١/ ٩٨ ط١ . الدار الاسلامية للنشر – طهران ١٩٨١م.

أما التعريف السابع والثامن والتاسع، فيرى الباحث أن إقحام كلمة المجاملة أو المداراة في تعريف التقية ، وإن عدّها بعض العلماء منها يخل بمفهوم التقية لأمرين :

الأول : هناك فرق في اللغة بين التقية، والمجاملة والمداراة. فالتقية في اللغة تعني : الحذر والخوف والمحافظة، والصيانة وإظهار أمر والباطن بخلافه... الخ.

وأما المجاملة فهي التعامل بالجميل وحسن العشرة[1]، والمداراة، : اللين واللطف، وحسن الصحبة ... الخ[2].

الثاني : التقية رخصة للمسلم أباحها الله عز وجل حالة الإكراه على كلمة الكفر – كما سنرى ذلك في بيان أحكام التقية وضوابطها – فهي ليست باب فضل، وتركها أفضل كما يرى بعض العلماء واعتبروا ذلك من العزيمة، لأن العزيمة أفضل وأعظم أجراً.

أما المجاملة والمداراة. فمطلوبتان من المسلم، ولا علاقة لهما بالإكراه، والأدلة عليهما من القرآن والسنة كثيرة، ويشتد الطلب إليهما إذا كان القصد منهما تأليف القلوب، وردع النفوس عن غيها وضلالها وفجورها وإخراجها من الظلمات إلى النور شريطة أن لا يُخدش الدين.

الأدلة على مشروعية التقية

لم تحتل الأدلة على التقية في القرآن الكريم، والسنةالنبوية المطهرة مساحة واسعة، وتكاد تنحصر في آيتين كريمتين، وبعض الأحاديث التي استنبط العلماء منها جواز العمل بالتقية. وقد أضاف الشيعة الإمامية إليها آيات أخرى، على ظن منهم أنها تدل صراحة عليها، وأقوالاً نسبوها إلى أئمة اهل بيت النبوة رضي الله عنهم ثم ذيّلوها بدلالة العقل عليها.

أولا : الأدلة من القرآن الكريم : وهي قسمان : قسم متفق عليه. وقسم مختلف فيه:

---

(١) انظر : قطر المحيط : بطرس البستاني ٢٠٩/١ مكتبة لبنان - بدون طبعة .

(٢) انظر : لسان العرب : ابن منظور ٩٧٦/١ . دار لسان العرب بيروت ١٩٧٠م.

أ) الأدلة المتفق عليها من القرآن الكريم:

الآية الأولى: يقول تعالى : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ... الآية)[1].

هذه الآية نزلت في عبادة بن الصامت – رضي الله عنه – حين أراد أن يخرج مع حلفائه من يهود ليعضد من شوكة المسلمين على أعدائهم يوم الأحزاب. فقد روى الضحاك عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أن هذه الآية نزلت في عبادة بن الصامت الأنصاري، وكان بدرياً تقياً، وكان له حلف من اليهود، فلما خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب، قال عبادة : يا نبي الله إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي فاستظهر بهم على العدو فأنزل الله تعالى الآية (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء ...)[2].

ومعنى الآية : لا يتخذ المؤمن الكافر ولياً لشيء من الأشياء إلا للتقية من جهتهم، لا بالكذب، أي اتقاء شرهم[3]. فإذا أردتم موالاتهم خوفاً من شرهم وأذاهم، فالله قد أباح لمن أكره على الكفر، التكلم به باللسان دون القلب. فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب[4]، وكذلك فالآية استثنت التقية، التي توجب صورة الولاية في الظاهر دون حقيقتها. فهذا الاستثناء يدل دلالة ظاهرة على الرخصة في التقية[5].

الآية الثانية: قوله تعالى (من كفر بالله بعد إيمانه إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب

---

(١) من سورة ال عمران : الآية (٢٨)

(٢) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ٤/ ٥٨ . وانظر : روح المعاني : الالوسي ٣/ ١٢٠.

(٣) انظر : روح المعاني : الالوسي ٣/ ١٢٠ . وانظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان . السعدي ١٢٨ ط٣ . مكتبة الرشد – الرياض ٢٠٠١م.

(٤) انظر : التفسير الكبير : الرازي ٨/ ١٣ فتح القدير : الشوكاني ١/ ٣٣١ دار المعرفة – بيروت انظر : تسير الكريم الرحمن / ١٢٨.

وانظر : المنتقى من منهاج الاعتدال (مختصر منهاج السنة : ابن تيمية) : الذهبي / ٧٣ تحقيق محب الدين الخطيب – نشر وزاره الشئون الاسلامية والاوقاف – الرياض ١٤١٨هـ

(٥) انظر : الميزان في تفسير القران : الطباطبائي ٣/ ١٥٢ ط ٣ ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات – بيروت ١٣٩٣هـ

عظيم)[1]

هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر في قول أهل التفسير، لأنه قارب ما ندبوه إليه. قال ابن عباس : أخذه المشركون وأخذوا أباه وأمه سميّة، وصهيباً وبلالاً وخبّاباً وسالماً، رضي الله عنهم، فعذبوهم، وربطت سمية بين بعيرين ووجي قُبُلها بحربة. وقيل لها إنك أسلمت من أجل الرجال فقتلت، وقتل زوجها ياسر، وهما أول قتيلين في الإسلام. وأما عمار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرهاً، فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف تجد قلبك؟ قال : مطمئن بالإيمان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن عادوا فعد[2].

والذي أعطاهم إياه هو سبّ النبي صلى الله عليه وسلم وذكرُ آلهتهم بخير[3].

ومعنى الآية : أن من كفر بعد إيمانه فعليه غضب من الله، وأما من اكره بلسانه وخالفه قلبه بالإيمان لينجو بذلك من عدوه فلا حرج عليه، إن الله إنما يؤاخذ العباد بما عقدت عليه قلوبهم، وعلى هذا فالاستثناء مقدم من قوله (فعليهم غضب) أي فعليهم غضب من الله إلا من أكره، لأن الكفر يكون بالقول والفعل من غير اعتقاد، وقد يكون باعتقاد فاستثنى الأول وهو المكره[4]. إذن فقوله تعالى (إلا من أكره) استثناء من عموم الشرط، لأن معنى الإكراه هنا : هو الإجبار على كلمة الكفر والتظاهر به، فإن القلب لا يقبل الإكراه، والمراد استثنى من أكره على كلمة الكفر بعد الإيمان فكفر في الظاهر، وقلبه مطمئن بالإيمان[5].

ويؤيد هذا ويدعمه ما رواه سعيد بن جبير قال : قلت لعبد الله بن عباس :

---

(١) من سورة النحل الآية (١٠٦)

(٢) المستدرك على الصحيحين الحاكم النيسابوري ٢ ٣٥٧ وقال عنه "صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" دار المعرفة – بيروت

(٣) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ١٠/١٨٠

(٤) انظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٢/٣١٣.

(٥) انظر الجامع لاحكام القران : القرطبي ١٠/١٨٨ . الميزان في تفسير القران للطباطبائي ١٢/٣٥٣

اكان المشركون يبلغون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من العذاب ما يعذرون به في ترك دينهم ؟ قال : نعم والله ! إن كانوا ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه حتى ما يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضرّ الذي به، حتى يعطيهم ما سألوه من الفتنة، حتى يقولوا له : آللات والعزى إلهك من دون الله ؟ فيقول : نعم افتداءً منهم بما يبلغون من جهدهم، فهؤلاء كانوا معذورين بما حصل لهم من الإهانة والعذاب البليغ[1].

ب) الأدلة المختلف فيها من القرآن الكريم:

وهناك أدلة أخرى من القرآن الكريم جاءت في سياق الآيات، فهم منها الشيعة الإمامية أنها تدل على الرخصة في التقية[2]. ومن هذه الأدلة :

١) قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم)[3]. فالاضطرار هنا . الوقوع في الخطأ، فيجب الالتزام بالتقية لرفع الضرر. فالآية جاءت في سياق تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، إلا أنها بيّنت أن من شارفت نفسه على الهلاك، ولم يجد من الأكل والشرب ما يقيم حياته. فيجب عليه أن يأخذ منها، لأن المحافظة على النفس من الضروريات وقتلها من المحرمات[4].

هذه الآية ليست دليلاً على التقية باللسان، وهي أن يقول بلسانه ما لا يعتقده قلبه خوفاً من ضرر محقق، وإنما هي دليل عام على القاعدة المشهورة "الضرورات تبيح المحظورات"، ولذلك فمن اضطر إلى شيء من المحرمات بأن حملته الضرورة وخاف إن لم يأكل أن يهلك فلا إثم عليه إن لم يتعد الحلال إلى الحرام أو أن يتجاوز ما زاد على قدر

(١) انظر : السيرة النبوية : ابن كثير . تحقيق مصطفى عبد الواحد ١/٤٩٥ . دار احياء التراث العربي - بيروت .

(٢) من أراد المزيد في هذا الموضوع فليراجع الآيات ٩٥ . ٩٧ . ٩٨ من سورة الكهف في تفسير العياشي : محمد بن مسعود : المطبعة العلمية - قم - ايران . والآية الأخيرة من سورة آل عمران في تفسير (البرهان في تفسير القران) : هاشم البحراني .

(٣) من سورة البقرة : الآية (١٧٣) .

(٤) انظر : الشيعة والعقائد : الحائري / ص ٤٣

الضرورة[١].

٢) وقوله تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)[٢]. ومعناها أشدكم تقية نسب ذلك إلى أبي الحسن علي (عليه السلام)[٣] . هذا الجزء من الآية الكريمة والذي جعله الشيعة الإمامية دليلاً على الرخصة بالتقية ورد في سياق الآية الكريمة التي تدل على أن الناس سواسية في أصل الخلقة، فلا ينظر حين التفاضل بينهم إلى ألوانهم وأجناسهم وأوطانهم وغير ذلك من المعايير المادية، إنما ينظر إليهم بمقدار بعدهم أو قربهم من الله عز وجل اتقاء عقابه سبحانه، فأين التقية من التقوى؟ اذن (أتقاكم) تعني هنا أكثركم خوفاً من الله سبحانه لا أشدكم تقية.

٣) وقوله تعالى (أيتها العير إنكم لسارقون)[٤] وقوله تعالى (إني سقيم)[٥]. يرى الشيعة الإمامية أن هاتين الآيتين تدلان على الرخصة في التقية، وأنها من دين الله عزل وجل فعلها نبي الله يوسف – عليه السلام – ومارسها أبو الأنبياء إبراهيم – عليه السلام - . وإذا كان الأمر كذلك فهي في حق غير الأنبياء – عليهم السلام – أوجب.

فعن أبي بصير قال : قال أبو عبد الله (جعفر الصادق) التقية من دين الله. قلت : من دين الله ! قال : أي والله من دين الله وقد قال يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) والله ما كانوا سرقوا، ولقد قال إبراهيم (إني سقيم) وما كان سقيماً[٦].

وبالرجوع إلى تفسير هاتين الآيتين يتبدد ما استدلوا به على نسبة التقية إلى النبيين الكريمين – عليهما السلام.

---

(١) انظر : تيسير الكريم الرحمن / السعدي / ص ٨٢ ، ٤٥١
(٢) من سورة الحجرات : الآية (١٣)
(٣) المحاسن : احمد بن محمد البرقي . تحقيق مهدي الرجائي ٤٠٢/١ ط ١ مطبعة باقري – قم – ايران ١٤١٣هـ.
(٤) من سورة يوسف الآية (٧٠).
(٥) من سورة الصافات الآية (٨٩).
(٦) المحاسن : البرقي ٤٠٢/١ وانظر : الميزان : الطباطبائي ٢٣٩/١١

يقول تعالى (فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل أخيه ثم أذن مؤذن أيتها العير إنكم لسارقون)[1].

اختلف في نسبة يوسف – عليه السلام – السرقة إلى إخوته على أقوال :

١) إن القوم كانوا قد سرقوه من أبيه – عليه السلام – فألقوه في الجبّ ثم باعوه فاستحقوا هذا الاسم بذلك الفعل، فصدق إطلاق ذلك عليهم.

٢) إنه أراد أيتها العير حالكم حال السّراق. والمعنى : إن شيئاً لغيركم صار عندكم من غير رضا الملك وعلمه.

٣) إن ذلك كان حيلة لاجتماع شمله بأخيه، وفصله عنهم إليه، وهذا بناءً على أن بنيامين (شقيق يوسف – عليه السلام –) لم يعلم بدس الصاع في رحله.

٤) وقيل : إن معنى الكلام : الاستفهام، أي : أوَ أنكم لسارقون ؟ والغرض : أن لا يُعزى إلى يوسف – عليه السلام – الكذب[2].

وبعد عرض هذه الأقوال بالإضافة إلى الآيات التالية لهذه الآية يظهر للباحث الأمور التالية :

١) إن فعل يوسف – عليه السلام – هو نسبة السرقة إلى اخوته، لم يعدُ الحقيقة، فهم الذين سرقوه من أبيه وألقوه في الجب، ثم باعوه للقافلة الذاهبة إلى مصر بثمن زهيد وذلك لتغييبه وإبعاده عن أبيه.

٢) أنه – عليه السلام – أراد أن يبين لهم شناعة فعلهم معه، لتظهر الحقيقة التي أخفوها عن أبيهم مدة من الزمن.

٣) إن هذه الحادثة ختمت بقوله تعالى (كذلك كدنا ليوسف) أي أن الله عز وجل يسّر له هذا الكيد الذي توصل به إلى أمر غير مذموم[3]. وهو معرفة الحقيقة.

٤) التقية بفعلها الضعيف والمكره. ويوسف – عليه السلام – كان صاحب

---

(١) من سورة يوسف الاية (٧٠).

(٢) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ٩/ ٢٣٠.

(٣) انظر : تيسير الكريم الرحمن : السعدي / ٤٠٣.

سيادة وسلطة، فما الذي يدفعه لفعلها ؟

وأما الجزء الآخر من القول المنسوب إلى أبي عبد الله جعفر الصادق وهو نسبة التقية إلى إبراهيم – عليه السلام – عندما قال (إني سقيم) أي أنه عليه السلام قال هذا القول، بعد أن نظر في النجوم، اتقاءً من قومه من عبادة الأصنام، ومن حضور شعائر الكفر التي كانوا يقيمونها في أعيادهم[1].

وبالرجوع إلى تفسير قول إبراهيم – عليه السلام – نجد أن المفسرين قد اعتبروا هذا القول من باب التورية والتعريض لا من باب إظهار خلاف ما يعتقد. والمعنى : لما طلب من إبراهيم – عليه السلام – أن يخرج مع قومه يوم عيدهم، فنظر إلى نجم طالع فقال : إن هذا يطلع مع سقمي، فأوهمهم من تلك الجهة، وأراهم من معتقدهم، عذراً لنفسه حيث كانوا ينظرون في النجوم. وقيل : إنهم لما كلفوه الخروج معهم يوم عيدهم، نظر فيما نجم له من الرأي ، أي فيما طلع له منه، فعلم أن كل حيّ يسقم، فقال (إني سقيم) أي سأسقم سقم الموت، لأن من كتب عليه الموت، يسقم في الغالب ثم يموت، وهذا تورية وتعريض منه – عليه السلام –[2].

ولقد جاء في بعض التفاسير المعتمدة عند الإمامية، ما يؤكد ما ذهب إليه القرطبي من أن فعل إبراهيم – عليه السلام – كان من باب المعاريض، "وهي أن يقول الإنسان شيئاً يقصد به غيره، ويُفهم منه غير ما يقصد"[3]. قال الطباطبائي في تفسيره الميزان[4] : "فلعله نظر في النجوم نظر الموحّد في صنعه تعالى، يستدل به عليه تعالى، وعلى وحدانيته، وهم يحسبون أنه ينظر إليها نظر المنجم فيها ليستدل على الحوادث، ثم قال (إني سقيم) يريد أنه سيعتريه سقم، فإن الإنسان لا يخلو في حياته من سقم ما، ومرض ما، فظنوه أنه يخبر

---

(١) انظر : الشيعة والعقائد : الحائري / ص ٤٤ .

(٢) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ٩٢/١٥ ، ٩٣ .

(٣) التعريض : كلام له وجهان من صدق وكذب ، او ظاهر وباطن . ودليله (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء ... الاية) البقرة ٢٣٥ كأن يقول : أنت جميلة ومرغوب فيك ونحو ذلك . المفردات : الأصفهاني / ٥٦٠ .

(٤) انظر : الميزان في تفسير القران : الطباطبائي ١٢٩/١٧

عن سقم يوم يخرجون فيه لعيدهم".

٤) ومن أدلتهم على الرخصة في التقية قوله تعالى لموسى وهارون – عليهما السلام – (إذهبا إلى فروع إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى)[١].

ويرى الباحث أن هذا الدليل لا يصلح كذلك للاحتجاج بالتقية وإنما هو دليل من الأدلة القوية على المداراة، لأن المداراة ليست هي التقية، وإن عدها بعض العلماء منها. فالمداراة وهي القول اللين الذي لا خشونة فيه مطلوبة في كل حال. أما التقية وهي أن تظهر أمراً والباطن بخلافه غير جائزة إلا في حال الاضطرار.

يقول الألوسي : "ومما يرد قولهم في نسبة التقية إلى الأنبياء بالمعنى الذي أرادوه قوله تعالى في حقهم (الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه) نعم لو أرادوا بالتقية المداراة لكان نسبتها إلى الأنبياء والأئمة أوجه"[٢].

٥) ومنها قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)[٣].

هذه الآية لا يصح الاستدلال بها على التقية، لأنها عامة في جميع أمور الدين. كما قال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج)[٤].

وكذلك فالآية جاءت بياناً لمجموع لحكم الاستثناء وهو الإفطار في رمضان لمكان نفي العسر[٥].

٦) وقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)[٦]

وأيضاً لا دليل في هذه الآية على التقية لأنها جاءت مع الإنفاق، فيكون معناها؛ لا تمسكوا أموالكم فيرثها منكم غيركم فتهلكوا بحرمان منفعة

---

(١) من سورة طه : الايتان (٤٣ ، ٤٤) استدل بهما الحائري في كتابه الشيعة والعقائد ص ٤٤ .

(٢) انظر : روح المعاني الالوسي ١٢٥/٣ . والاية (٣٩) سورة الاحزاب .

(٣) من سورة البقرة الاية (١٨٥) .

(٤) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ٣٠١/٢ والاية من سورة الحج رقم (٧٨) .

(٥) انظر : الميزان : الطباطبائي ٢٤/٢.

(٦) من سورة البقرة (١٩٥) .

أموالكم. أو يذهب عنكم الخلف في الدنيا والثواب في الآخرة أو لا تنفقوا من حرام فيرد عليكم فتهلكوا[1] وقيل غير ذلك.

٧) ومنها قوله تعالى (ولا تصل على أحد منهم مات أبداً، ولا تقم على قبره)[2].

يرى الشيعة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد اخذ بالتقية فعلاً، وطبقها في حياته حيث أظهر للمسلمين عكس ما في نفسه. فمن أبي عبد الله – رضي الله عنه – قال: "لما مات عبد الله بن أبي بن سلول، حضر النبي صلى الله عليه وسلم جنازته. فقال عمر لرسول الله – صلى الله عليه وسلم –: الم ينهك الله أن تقوم على قبره؟ فقال له: ويلك ما يدريك ما قلت؟ إني قلت: اللهم احش جوفه ناراً، واملأ قبره ناراً، واصله ناراً"[3].

ومما يدل على بطلان هذا الخبر وافترائهم على الرسول صلى الله عليه وسلم ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال: لما توفي عبد الله بن أبي بن سلول جاء ابنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه فأعطاه، ثم سألن أن يصلي عليه فقام ليصلي عليه، فقام عمر بن الخطاب، فأخذ بثوبه وقال: يا رسول الله: أتصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي على المنافقين؟ قال: إنما خيّرني الله فقال (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) وسأزيد على السبعين: فقال: إنه منافق تصلي عليه. فنزل قول الله تعالى (ولا تصلّ على أحد منهم ... الآية)[4].

فهذا الحديث بيّن أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان واضحاً في قوله ولم يظهر عكس ما يبطن كما فسره الشيعة استناداً للخبر المنسوب إلى أبي عبد الله – رضي الله عنه –.

---

(١) انظر: الميزان: الطباطبائي ٢/٣٦٢.

(٢) من سورة التوبة الاية (٨٤).

(٣) الكافي في الفروع: الكليني ٣/١٨٨ ط ايران.

(٤) فتح الباري بشرح تفسير البخاري: ابن حجر العسقلاني ٨/٣٣٣. كتاب التفسير (باب استغفر لهم او لا تستغفر لهم).

٨) **وقد نسبوا إلى أبي عبد الله جعفر الصادق أنه فسر قوله تعالى (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا)[1] أي بما صبروا على التقية.**

وقوله تعالى (ويدرؤون بالحسنة السيئة) قال: الحسنة التقية، والسيئة: الإذاعة[2]. أي نشر معتقدهم وأحوالهم.

وسأبين إن شاء الله بقية الأدلة المنسوبة إلى أبي عبد الله (جعفر) وإلى محمد بن علي (أبو جعفر) وبعض الأئمة – رضي الله عنهم – بعد ذكر الأدلة عليها من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: الأدلة من السنة على مشروعية التقية:

الأدلة من السنة على مشروعية التقية عند أهل السنة ومخالفيهم باستثناء الإمامية تنحصر في الأحاديث التالية:

١) **ما رواه ياسر والد عمار – رضي الله عنهما –: أن المشركين اخذوا عمار بن ياسر فلم يتركوه حتى سبّ النبي صلى لاله عليه وسلم، وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه. فلما أتى النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما وراءك: قال: شر يا رسول الله ما تركت حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير. قال: كيف تجد قلبك ! قال: مطمئناً بالإيمان. قال صلى الله عليه وسلم: فإن عادوا فعد)[3].**

٢) **ما رواه ابن عباس – رضي الله عنهما – أن المشركين أخذوا عماراً وأباه وأمه سمية وصهيباً، وبلالاً، وخبّاباً وسالماً فعذبوهم، وربطت سمية بين بعيرين. ووجي قبلها بحربة، وقيل لها: أنك أسلمت من اجل الرجال فقتلت وقتل زوجها ياسر، وهما أول قتيلين في الإسلام، وأما عمار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرهاً، فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تحد قلبك ؟ قال: مطمئناً بالإيمان. فقال رسول**

---

(١) من سورة القصص الاية (٥٤)

(٢) المحاسن: البرقي ٤٠٠/١

(٣) المستدرك على الصحيحين: الحاكم ٣٥٧/٢. مر تخريجه عند ذكر الادلة من القران علي التقية ومناسبة نزول الاية (١٠٦) من سورة النحل.

الله صلى الله عليه وسلم (فإن عادوا فعد)[1].

٣) ما قاله عليه الصلاة والسلام عندما بلغه أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما أتشهد أن محمداً رسول الله قال : نعم، فقال : أتشهد أني رسول الله. قال : إني أصمّ. قالها ثلاثاً وفي كل يجيبه بأنه أصمّ. فضرب عنقه، فبلغ ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : "أما هذا المقتول فقد مضى على صدقه ويقينه، وأخذ بفضله فهنيئاً له، وأما الآخر، فقد رخصه الله تعالى فلا تبعة عليه"[2].

ويعلق ابن كثير على هذا الحديث فيقول : "ولهذا اتفق العلماء على أنه يجوز أن يوالي المكره على الكفر، اتقاءً لمهجته، ويجوز له أن يستقتل كما كان بلال – رضي الله عنه – يأبى عليهم ذلك، وهم يفعلون به الأفاعيل، وكذلك حبيب بن زيد الأنصاري لما قاله له مسيلمة الكذاب أتشهد أني رسول الله ؟ قال : إني أصمّ" ... الخ فضرب عنقه وهو ثابت على ذلك. والأفضل أن يثبت المسلم على دينه ولو أفضى إلى قتله[3].

ثالثاً : الأقوال المنسوبة إلى أئمة آل البيت رضي الله عنهم:

يقول الطباطبائي في تفسيره المعروف بالميزان : "والأخبار في مشروعيتها من طرق أئمة أهل البيت كثيرة جداً ربما بلغت حد التواتر"[4] ولذلك رتّب الشيعة الإمامية آثاراً كثيرة وفوائد جمة تعود على فاعلها بالإيمان الكامل، والرفعة في الدنيا والآخرة، بل هي طريق غفران الذنوب والمعاصي، ومعرفة أوليائهم من أعدائهم، وأنها باعثة على الإطمئنان وهي الوقاية من الشيطان وجنة المؤمن. ومن هذه الأخبار :

١) عن أمير المؤمنين – رضي الله عنه – " ... وآمرك أن تستعمل التقية في دينك، فإن الله يقول (ألا أن تتقوا منهم تقاة) أي إياك ثم إياك أن تتعرض للهلاك، وأن

---

(١) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ٨٨/١٠ سبق تخريجه .

(٢) انظر : روح المعاني : الالوسي ١٢٢/٣ .

(٣) انظر : تفسير القران العظيم : ابن كثير تحقيق محمد البنا وزمليه ٥٢٥/٤، ٥٢٦ كتاب الشعب – القاهرة ١٩٧١م وانظر : زاد المسير في علم التفسير : ابن الجوزي ٤٩٦/٤ ط١ ، المكتب الاسلامي . بيروت – ١٩٦٤م.

(٤) انظر : الميزان في تفسير القران : الطباطبائي ١٦٣/٣ .

تترك التقية التي أمرتك بها فإنك شائط بدمك ودماء إخوانك، معرض لزوال نعمك ونعمهم، مذلهم في أيدي أعداء دين الله، وقد أمرك الله بإعزازهم"[1].

٢) وعن أبي جعفر (محمد بن علي) قال "التقية في كل ضرورة"[2].

٣) وعنه أيضاً "التقية في كل شيء، وكل شيء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له"[3].

٤) وعن أبي عبد الله (جعفر الصادق) قال "اتقوا الله على دينكم فاحجبوه بالتقية، فإنه لا إيمان لمن لا تقية له".

٥) وعنه أيضاً "التقية من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقية له"[4].

٦) عن أبي عبد الله (جعفر الصادق) رضي الله عنه قال : "لا خير فيمن لا تقية له، ولا إيمان لمن لا تقية له"[5].

٧) عن حبيب بن بشير قال قال لي أبو عبد الله – رضي الله عنه – سمعت أبي (محمد بن علي – رضي الله عنه) يقول : "لا والله ما على وجه الأرض شيء أحبُّ إليّ من التقية. يا حبيب إنه من كانت له تقية رفعه الله، يا حبيب من لم يكن له تقية وضعه الله"[6].

٨) وعن أبي عمر العجمي قال : قال أبو عبد الله – رضي الله عنه – يا أبا عمر تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له"[7].

ويضاف إلى هذه الأخبار التي بيّنت منزلة التقية عندهم، والآثار المترتبة على ممارستها والعمل بها، أن أئمة آل البيت كانوا يحثون أتباعهم على فعلها فيأمرونهم بمخالطة غير الشيعي في الظاهر، ومخالفته في الباطن. فمن محمد

---

(١) انظر : الميزان : الطباطبائي ١٦٢/٣ ، ١٦٣

(٢) المحاسن : البرقي ٤٠٣/١ . وانظر صحيح الكافي : البهبودي ٩٨/١ ط١ – بيروت ١٩٨١م. والدار الاسلامية للنشر – طهران ١٩٨١م .

(٣) المرجع السابق ٤٠٤/١ . صحيح الكافي : للبهبودي ٩٨/١

(٤) الكافي : الكليني ٢١٨/٢ ، وانظر صحيح الكافي ٩٨/١ ، والمحاسن : للبرقي ٤٠٤/١

(٥) المحاسن : البرقي ٤٠١/١ .

(٦) المحاسن : البرقي ٤٠٤/١ . صحيح الكافي : للبهبودي ٩٧/١ .

(٧) المحاسن : البرقي ٤٠٤/١ .

بن علي (الباقر) قال : "خالطوهم بالبّرانية وخالفوهم بالجُوانية"[1].

وعن جعفر الصادق قال "إياكم أن تعملوا عملاً يعيرونا به فإن ولد السوء يُعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولا تكونوا عليه شيناً، صلوا في عشائرهم (عشائر المخالفين لكم في الدين)، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله ما عُبد الله بشيء أحبّ إليه من الخب، قلت وما الخبّ ؟ قال : التقية"[2].

9) ومنها أن الشيعي إذا التقى بإمامه يجب أن لا يسلم عليه أو يسميه باسمه، وإذا فعل ذلك فهو ملعون. فعن جعفر الصادق – رضي الله عنه – أنه قال : "من سمّاني باسمي فعليه لعنة الله" . وقد كان الرجل من أوليائه وشيعته يلقاه في الطريق، فيحيد عنه ولا يسلم عليه تقية، فإذا لقيه أبو عبد الله شكره على فعله، وصوّب له ما كان منه وحمده عليه، وذم من تعرف إليه وسلم عليه، وأقدم عليه بالمكروه من الكلام[3].

وكذلك حكي عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر الصادق أنه منع تسميته مثل ما حكي عن أبيه، كل ذلك تقية وتخوفاً من العدو. ومثله عن ابنه أبي الحسن (علي بن موسى "الرضا") أنه قال : لو علمت ما يريد القوم مني لأهلكت نفسي عندهم بما لا يوثق ديني: بلعب الحمام والدّيكة". وهذا كله لشدة التستر من الأعداء، ولوجوب فرض استعمال التقية[4]، ولا يكاد يخلو كتاب من كتبهم المعتمدة في الحديث، من بيان ضرورة التقية للشعي في مجتمع المخالفين له في الاعتقاد.

وللاستزادة في هذا الموضوع يراجع كتاب الكافي للإمام الكليني تحت عنوان "باب في كتاب الإيمان والكفر" وكتاب الكافي عندهم مرجع معتمد في الحديث كصحيحي البخاري ومسلم عند أهل السنة.

---

(1) الكافي : الكليني ٢/٢٢٠ .

(2) الكافي : الكليني ٢/٢٢٠ وانظر صحيح الكافي : ١/٩٨ .

(3) المقالات والفرق سعد القمي /١٠٥ . تصحيح محمد جواد مشكور : نشر مؤسسة مطبوعاتي – طهران – ١٩٩٣م .

(4) المقالات والفرق : القمي / ١٠٥

وكتاب المحاسن للمحدث الجليل أبي جعفر أحمد بن محمد البرقي تحت عنوان "التقية والكتمان" وذكر محقق الكتاب "هذا الكتاب من أجلّ الكتب والأصول المعتبرة عند الشيعة وقد اعتمد عليه الرواة، ومشائخ الحديث وأرباب الكتب الأربعة (الكافي، فقيه من لا يحضره الفقيه، التهذيب، الاستبصار)"[1].

ويلحق بهذه الأخبار التي بينت ضرورة وأهمية العمل بالتقية. ما ذكروه عن خطورة إذاعة أمرهم وإفشاء سرهم. وهو ما عرف عندهم باسم "الكتمان" الوجه الآخر للتقية، فالكتمان لغة: من كتم الشيء يكتمه كتماً: اخفاه ولم يعلنه، فهو نقيض الإعلان[2].

وفيما يلي بعض الأدلة الموجبة للكتمان، وما يترتب عليها من العزة والرفعة في الدنيا، والمآل الحسن في الآخرة:

١) الكتمان عندهم من الخصال الحميدة، التي يجب على المسلم الأخذ بها والمحافظة عليها، وعدم تضييعها. فعن أبي أسامة زيد الشحام قال: قال أبو عبدالله – رضي الله عنه – "أمر الناس بخصلتين فضيعوهما. فصاروا منهما على غير شيء: كثرة الصبر والكتمان"[3].

٢) كتمان أمور الشيعة تؤدي إلى العزة في الدنيا، وهو نور بين عيني فاعله، ويقوده في الآخرة إلى الجنة، وعدم كتمانها، والقيام بإذاعتها ونشرها يؤدي إلى الذل في الدنيا، ونزع النور من بين عيني فاعله، ويقوده في الآخرة إلى النار. فعن معلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله – رضي الله عنه – يا معلّى اكتم أمرنا ولا تذعه، فإن من كتم أمرنا ولم يذعه أعزه الله في الدنيا وجعله نوراً بين عينيه في الآخرة يقوده إلى الجنة، يا معلّى من أذاع حديثنا وأمرنا، ولم يكتمهما أذله الله به في الدنيا، ونزع النور من بين عينيه في الآخرة. وجعله ظلمة تقوده إلى النار. يا معلّى: التقية ديني ودين آبائي. ولا دين لمن لا تقية له. يا

(١) المحاسن: البرقي ٥١/١.

(٢) انظر: لسان العرب: ابن منظور ٢٢٠/٣.

(٣) المحاسن: البرقي ٣٩٧/١

معلّى إن الله يحب أن يعبد في السر كما يحب أن يعبد في العلانية. يا معلّى : إن المذيع لأمرنا كالجاحد به"[1].

يتبين لنا من هذا القول المنسوب إلى جعفر الصادق – رضي الله عنه – أن التقية والكتمان شيء واحد، وهما من دين الشيعة الإمامية لا يجوز للشيعي تركهما، ومن خالف فهو خارج عن دين الإمامية.

٣) المذيع لأمر الشيعة، والمحدّث بأسرارهم والناشر لها لغير أهلها من الشيعة أشدّ عليهم من عدوهم. فعن داود الرقي ومفضل وفضيل قال : كنا جماعة عند أبي عبد الله – رضي الله عنه – في منزله يحدثنا في أشياء، فلما انصرفنا، وقف على باب منزله قبل أن يدخل ثم أقبل علينا فقال "رحمكم الله لا تذيعوا أمرنا، ولا تحدثوا به إلا أهله، فإن المذيع علينا سرّنا أشد علينا مؤونة من عدونا، انصرفوا رحمكم الله ولا تذيعوا سرّنا"[2].

٤) وينسبون إلى جعفر الصادق (أبو عبد الله – رضي الله عنه –) أنه ساوى في العداوة ولدادة الخصومة بين الشيعي الناشر لسر الشيعة، والمخالف لهم، الرادّ لكلامهم والمبين لفساد اعتقادهم، فعن حسين بن عثمان عمن أخبره عن أبي عبدالله – رضي الله عنه – قال " ما الناطق عنا بما نكره أشدّ علينا مؤنة من المذيع"[3].

وهناك أقوال كثيرة مبثوثة في كتبهم تؤكد على ضرورة كتمان أمرهم، وتشدد النكير على المذيع بها لغير الشيعة.

رابعاً: دلالة العقل: يرى الشيعة أن التقية امر تقتضيه العقول وقد اصبح هذا الإسم ملازماً للإمامية، وعرفوا به أكثر من سواهم من الفرق، ذلك لأن الإمامية وأئمتهم لاقوا ضروب المحن والابتلاء، فكان الشيعة يضطرون إلى استعمال التقية، لكي يلتزموا بها جانب التخفي، فقد كانوا يكتمون معتقداتهم وأعمالهم الخاصة مما

(١) المحاسن : البرقي ٣٩٨/١ .
(٢) المحاسن : البرقي ٣٩٨/١ .
(٣) المحاسن : البرقي ٣٩٨/١.

يبعد عنهم الضرر في الدين والدنيا[1].

وكذلك فإنه لا بغية للدين، ولا همّ لشارعه إلا ظهور الحق وحياته، وربما يترتب على التقية، والمجاراة مع أعداء الدين، ومخالفي الحق، من حفظ مصلحة الدين، وحياة الحق ما لا يترتب على تركها، وإنكار ذلك مكابرة وتعسف[2].

ويرى الباحث أن دلالة العقل على التقية تابعة لدلالة الشرع عليها فلا تعارض بين العقل والشرع، فقد دل القرآن والسنة على مشروعيتها كما رأينا. وهذا الدليل ليس خاصاً بالشيعة بل يعم جميع المسلمين إذا تعرضوا لأصناف البلاء والمحن. ولا يوجد في الدين الإسلامي معتقدات خاصة لا يطلع عليها العامة. وسأبين هذا الموضوع إن شاء الله في نشأة التقية عند الأمم في الصفحات القادمة.

نشأة التقية عند الأمم:

بعد أن بيّنا معنى التقية لغة واصطلاحاً، والأدلة من الكتاب والسنة عليها، وأقوال العلماء فيها. وما زاده الشيعة الإمامية من أقوال منسوبة لآل البيت، بالإضافة إلى دلالة العقل عليها، وحكمها وضوابطها. يرى بعض الباحثين أن التقية المعمول بها قديماً وحديثاً، والقائمة أساساً على إخفاء المعتقد وكتمانه أمام المخالفين، سواء اضطر لذلك أم لم يضطر، مستقاة من عقائد وفلسفات غير معروفة في الإسلام وبعيدة كل البعد عن أصوله ومبادئه فاعتمد عليها بعض الفلاسفة لبيان أفكارهم، وعملت بها بعض الأديان لحفظ أسرارهم، وآمنت بها الفرق الباطنية التي ظهرت في تاريخ الإسلام لستر كفرها، وهدم الشريعة للتخلص من تكاليفها.

ولقد كان أفلاطون أحد هؤلاء الفلاسفة، حيث اعتمد على السرّية التامة في بيان أفكاره الحقيقية وتعليمها للناس إذ كان يورد فكرة واحدة بعبارات مختلفة، ويجمل لكل فكرة معاني مختلفة أو متناقضة، وخاصة في مسائل الإلهيات. فالناس عنده قسمان: خاصة وعامة. فكان يعلم خاصته ما يريد شفاهاً، ولا يكتم عنهم شيئاً، ويعلمه للعامة كتابة، وكان يقول: "إنه من المستحيل كشف هذه العبارات

---

(١) انظر الشيعة والعقائد: المحاثري / ص ٤٢

(٢) انظر: الميزان: الطباطبائي ٣/١٥٣

المتعلقة بالمسائل الإلهية لكل الناس، لأن النور الذي يفيض من هذه الحقيقة يبهر أعين العامة"[1].

والديانة الهندوسية كانت تعتمد على السرّية التامة في بيان عقائدها أمام العامة. فاليونانيشاد[2] ، وهي جزء مهم من كل كتاب من كتب الويدا (الفيدا) الأربعة تحتوي على أسرار في الديانة الهندوسية لم تكن تعطى إلا للعرفاء من الصوفية، ولا يجوز ترديد هذه الأسرار بحضور الطبقات الدنيا عندهم[3].

وقد سمحت اليهودية لأتباعها – كما جاء في التلمود – أن يظهروا للأغيار خلاف ما يبطنون. جاء في التلمود "مصرح لليهودي إذا قابل أجنبياً أنّ يوجه له السلام ويقول له "الله يساعدك أو يباركك" على شرط أن يستهزئ به سراً، ويعتقد انه لا يمكنه أن يفعل خيراً ولا شراً وكذلك "مصرح لليهود أن يزوروا مرضى المسيحيين، ويدفنوا موتاهم إذا خافوا وصول الضرر والأذى إليهم منهم"[4].

وكذلك يستطيع اليهودي التظاهر بالمسيحية للاحتيال على المسيحيين[5] ويقول الحاخام "بشاي" : "أن النفاق جائز وإن الإنسان أي اليهودي يمكنه أن يكون مؤدباً مع الكافر ويدعي محبته كاذباً إذا خاف وصول الأذى منه إليه" وغير ذلك من التعاليم التلمودية.

والسبب الذي دفعهم إلى التمسك بتعاليم التلمود، هو الانهيار المفاجئ لشوكتهم، وإغلاق كل مدارسهم مرة واحدة، الأمر الذي جعلهم يبحثون عن تعاليم جديدة للمرحلة القادمة، ووجدوها في التلمود الذي يعلمهم مواصلة الحياة بالانغلاق

---

(١) انظر دائرة المعارف : بطرس البستاني ٦٥/٤ . ٦٦ دار المعرفة . بيروت .

(٢) اليونانيشاد او التوحيد ويحوي بحوثا حول براهما (روح العالم) . وفيه بحث عن نشأة العالم بعد أن لم يكن هناك غير الماء والعماء ... الى أشياء لا تصلح الا للمفكرين والحكماء والفلاسفة ، لأنها مما يتصل بالتوحيد والفكر والعقل . وكلمة الويدا او (الفيدا) تعني الحكمة والمعرفة . انظر : الديانات والعقائد في مختلف العصور: احمد عبد الغفور عطار ٩٧/١ ط١ مكة المكرمة ١٩٨١م .

(٣) انظر : حكمة الاديان الحية : كايرجوزيف ١١٢/ ترجمة : حسن الكيلاني – منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٦٤.

(٤) الكنز المرصود في قواعد التلمود : يوسف حنا نصر الله / ٧١ ط ٢ – بيروت – ١٩٦٨م .

(٥) فضح التلمود (تعاليم الحاخاميين السرية) : براناتيس . اعداد زهدي الفاتح / ١٣٣ ط٤ دار النفائس – بيروت ١٩٩١م.

والسيطرة على المجتمع تمهيداً لإقامة إمبراطورية عالمية"[1]

وكان فيلون اليهودي يميل للتأويل الباطني ويعتبر أن فهمه للتأويل الباطني له علاقة بفهمه للحقيقة الخافية، وهذه لا يجوز الإفصاح بها إلّا لعدد قليل من الناس مع توخي الحذر والحيطة[2].

وتظهر التقية كذلك في رسالة بولس الأول إلى أهل كورنثوس[3] يقول: "فإني إذ كنت حراً من الجميع، استعبدت نفسي للجميع، لأربح الأكثرين، فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود، وللذين تحت الناموس كأني تحت الناموس، لأربح الذين تحت الناموس، وللذين بلا ناموس كأني بلا ناموس، مع أني لست بلا ناموس لله، بل تحت ناموس المسيح، لأربح الذين بلا ناموس ... وصرت للكل كل شيء، لأخلص على كل حال قوماً وهاأنذا أفعله لأجل الإنجيل لأكون شريكاً فيه"[4]

وكانت الفرق الغنوصية[5] (مثل المانوية والديصانية والمزدكية وجميع الفرق الباطنية) تقوم على أسرار وطقوس دينية، ورموز دالة على معاني خفية، لا يعرفها ويطلع عليها إلا الخاصة منهم، أما العامة فيكفيهم معرفة الظاهر من غير اطلاع على أسرار العقيدة[6]

وبعيداً عن هذه الآراء التي ترجع أصل التقية وسببها إلى عقائد وفلسفات غريبة عن الإسلام، أو إلى أهل الكتاب، ثم تسربت إلى كثير من الفرق التي نشأت في الإسلام. نقول: إن سبب الرخصة في التقية عند أهل السنة، ومن وافقهم من الفرق الأخرى باستثناء الشيعة الإمامية يكاد ينحصر في الاضطرار إليها. وهذا الاضطرار

---

(١) التلمود (تاريخه وتعاليمه) ظفر الإسلام خان ٣٣ ط١ دار النفائس - بيروت ١٩٧١م

(٢) انظر الأراء الدينية لفليون الاسكندري إميل بريهين ١٤ ترجمة د محمد يوسف النجار نشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٥٤م

(٣) انظر انجيل متى ٩ ١٩ ونحوه في مرقس ١٤ (٦٦ - ٧٢) لوقا ٢٢ (٥٤ - ٦٢) يوحنا ١٨ (١٥ -١٨) (٢٥ -٢٧) دار الكتاب المقدس في الشرق الاوسط ١٩٩٤م

(٤) المرجع السابق

(٥) الغنوصية "لفظة يونانية تفيد العلم بلا واسطة وتطلق على نزعة فلسفية معينة نشأت بتأثير الديانة اليهودية والبودية والمجوسية والصينية وتهدف إلى ادراك كنه الاسرار الربانية" انظر المعجم الفلسفي مراد وهبه ٧٩٨ ط٣ دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٩م

(٦) انظر تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون عمر فروخ ١٤٤ دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٢م

يتفاوت من شخص إلى آخر حسب حال المكرِه والمكرَه على القول أو الفعل، ولا علاقة له بما سبق ذكره.

والناظر فيما حشده الشيعة الإمامية من الأدلة على التقية والكتمان، وعدم إذاعة أمرهم، ومن دلالة العقل عليها، وما غذوا به عقول أتباعهم من القصص والروايات المنسوبة إلى آل البيت يجد تشابهاً كبيراً في نشأة التقية بينهم وبين الفلسفات، والعقائد السابقة على الإسلام بدعوى الحفاظ عليهم، وعلى مبادئهم ومعتقداتهم من عدوهم، ولذلك التزموا جانب التخفي والكتمان في المعتقدات والأعمال الخاصة.

يقول موسى الموسوي : "وظهرت التقية بالمفهوم الشيعي الخاص بعد الإعلان عن غيبة الإمام الثاني عشر في أواسط القرن الرابع الهجري (عقد الصراع بين الشيعة والتشيع) فاتخذوا العمل السري للقضاء على الخلافة العباسية الحاكمة، والإعلان بعدم شرعيتها، وأخذت تسري في الفكر الشيعي والعمل الشيعي طيلة قرون عديدة وحتى الآن"[1].

ومن الأمثلة على إخفاء معتقدهم، ما نسبوه إلى أبي جعفر (محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب) رضي الله عنهم، المعروف بالباقر أنه عزا تناقضه في الفتوى في مسائل الحلال والحرام للتقية. يحكى عن عمر بن الرّياح أنه سأل أبا جعفر عن مسألة فأجاب فيها بجواب، ثم عاد إليه في عام آخر، فسأله في تلك المسألة بعينها، فأجابه فيها بخلاف الجواب الأول. فقال لأبي جعفر : هذا خلاف ما أجبتني فيه في هذه المسألة العام الماضي. فذكر أنه قال له : إن جوابنا ربما خرج على وجه التقية، فشكك في أمره وإمامته، فلقي رجلاً من أصحاب أبي جعفر يقال له محمد بن قيس ، فقال له : إني سألت أبا جعفر عن مسألة فأجابني فيها بجواب، ثم سألته عنها في عام آخر فأجابني فيها بخلاف جوابه الأول. فقلت له لم فعلت ذلك ؟ فقال فعلته للتقية.. وقد علم الله أني ما سألته إلا وأنا صحيح العزم على التدين بما يفتيني به، وقبوله والعمل به. فلا وجه لاتقائه إياي، وهذه حالي. فقال له محمد بن

---

(١) الشيعة والتشيع : موسى الموسوي / ص ٥٦ ط ١٩٨٧م بدون دار نشر.

قيس : فلعله حضر من اتقاه. فقال ما حضر مجلسه في واحدة من المسألتين غيري، ولكن جوابيه جميعاً خرجا على وجه التبخيت[1]. ولم يحفظ ما أجاب به في العام الماضي، فيجيب بمثله، فرجع عن إمامته[2]. ومنها أيضاً ما نسبوه إلى جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه المعروف (بالصادق) أنه استعمل التقية، وقال بالبداء[3] لإثبات إمامة ابنه موسى المعروف (بالكاظم) عندما أشار إلى إمامة ابنه إسماعيل، ثم مات إسماعيل في حياة أبيه، ولما مات إسماعيل في حياة أبيه رجع بعض شيعته عن إمامته، وقالوا كذبنا جعفر. ولم يكن إماماً لأن الإمام لا يكذب، ولا يقول ما لا يكون[4].

ولذلك يقول سليمان بن جرير[5] : إن أئمة الرافضة وضعوا لشيعتهم مقالتين القول بالبداء والتقية. وقال عن التقية "فإنه لما كبرت على أئمتهم مسائل شيعتهم في الحلال والحرام وغير ذلك من صنوف أبواب الدين، فأجابوهم فيها، وحفظ عنهم شيعتهم جواب ما سألوا عنه، وكتبوه ودونوه، ولم يحفظ أئمتهم تلك الأجوبة، لتقادم العهد، وتفاوت الأوقات، لأن مسائلهم لم ترد في يوم واحد، ولا في شهر واحد، بل في سنين متباعدة، وشهور متباينة، وأيام متفاوتة، وأوقات متفرقة، فوقع في أيديهم في المسألة الواحدة، عدة أجوبة مختلفة متضادة، وفي مسائل مختلفة أجوبة متفرقة، فلما وقفوا على ذلك منهم، ردوا إليهم هذا الاختلاف والتخليط في جواباتهم، وسألوهم عنه، وأنكروه عليهم، وقالوا : من أين جاء هذا الاختلاف؟ وكيف جاز ذلك؟ قالت لهم أئمتهم : إنما أجبنا بهذا للتقية، ولنا أن نجيب بما أجبنا،

---

(١) لم أعثر على معناها .

(٢) انظر : المقالات والفرق : القمي / ص ٧٥ .

(٣) البداء : حدوث أحوال جديدة ينشأ عنها تعديل في الإرادة الإلهية السابقة " انظر : دائرة المعارف الإسلامية . إبراهيم خورشيد وآخرون ٤٣٨/٣ دار المعرفة - بيروت - لبنان .

والبداء عند الشيعة : يعني إذا أظهروا قولا : أنه سيكون لهم قوة وشوكة وظهور. ثم لا يكون الأمر على ما أظهروه . قالوا : بدا لله تعالى في ذلك . انظر : الملل والنحل : الشهرستاني ١٦٠/١ تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة - بيروت .

(٤) انظر : المقالات والفرق - القمي / ٧٩ .

(٥) سليمان بن جرير من الزيدية . وإليه تنسب فرقة السليمانية أو الحريرية (الجريرية) .

انظر : الملل والنحل : الشهرستاني ١٦٠/١.

وكيف شئنا، لأن ذلك إلينا، ونحن أعلم بما يصلحكم، وما فيه بقاؤنا وبقاؤكم، وكف عدونا وعدوكم عنا وعنكم"[1]

والأمثلة على استعمال التقية للحفاظ على السرية في معتقداتهم كثيرة وحسبنا ما ذكرناه هنا، وما ذكرناه في الأدلة عليها. فمن شاء الاستزادة في هذا الموضوع فليراجع كتاب الكافي للكليني، وكتاب المحاسن للبرقي وغير ذلك من الكتب المعتمدة عندهم.

وبعد أن ذكرنا وجه الشبه بينهم وبين الفلسفات والعقائد الأخرى وأن ما كتبوه ودونوه للمحافظة على سرية معتقدهم، كان أيام اضطهاد أئمة آل البيت – كما يزعمون – زمن الدولة الأموية والعباسية. نود أن نبين بإجمال بطلان جميع الأقوال المنسوبة للأئمة رضي الله عنهم في التقية والكتمان في هاتين المرحلتين (زمن الأمويين والعباسيين) وما قبلهما لمخالفتها لواقع آل البيت وأتباعهم ابتداءً من سيرة أمير المؤمنين علي أيام الخلافة الراشدة وحتى غياب الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري) بزعمهم.

فمن الأمور التي لا تخفى على مسلم اطلع على سيرة الخلفاء الراشدين – رضي الله عنهم – أن علياً بايع الخلفاء قبله طائعاً مختاراً، وعاش معهم، وكان يسمع ويطيع ويصلي معهم، ويقاتل عدوه وعدوهم، وكانوا يستشيرونه فيما أشكل عليهم من أمر، وكان يثني عليهم، ويترحم عليهم، ويتولاهم ويتبرأ ممن تبرأ منهم، فكان رضي الله عنه مع الحق يدور معه حيث دار.

وكذلك "فإن علياً رضي الله عنه لم يدع إلى مبايعته إلا بعد استشهاد عثمان رضي الله عنه، والقلوب مضطربة مختلفة، وأهل الفتنة لهم بالمدينة شوكة ومنعة، وكثير من الصحابة لم يبايع، كابن عمر، ومحمد بن مسلمة، وسعد بن أبي وقاص. وأسامة بن زيد ... وآخرون. والذين بايعوه اضطربوا عليه، ونابذه طائفة منهم. وامتنع أهل الشام وغيرها من بيعته حتى ينصف من قتلة عثمان"[2].

---

(١) المقالات والفرق . القمي / ٧٩

والملل والنحل . الشهرستاني ١٦٠/١ تحقيق محمد سيد كيلاني . دار المعرفة – بيروت

(٢) انظر . المنتقى من منهاج الاعتدال . الذهبي / ص ٦٣

وكانت مدة خلافته أربع سنوات ونصف تقريباً، تخللتها أحداث ومعارك دامية راح ضحيتها الآلاف من الناس، وقبل استشهاده بعد أن ضربه عبد الرحمن بن ملجم المرادي بالسيف على رأسه سنة ٤٠هـ[1] سئل عمن يخلفه، فرفض أن يوصي لأحد من أولاده وقال للناس "لا آمركم ولا أنهاكم وأنتم أبصر، ثم دعا الحسن والحسين فقال لهما : أوصيكما بتقوى الله وحده ولا تبغيا الدنيا، وإن بغتكما، ولا تأسفا على شيء منها . فقال له رجل من القوم : أتعهد يا أمير المؤمنين ؟ قال : لا ولكني أتركهم كما تركهم رسول الله صلى الله عليه وسلم"[2] .

وإذا ما سئل الشيعة الإمامية عن سيرة علي مع الخلفاء الراشدين وأيام خلافته فإنهم يقولون كان مقهوراً مكرهاً أيام الخلفاء قبله فبايع تقية، وعاش معهم تقية. وقاتل تقية، وأيام خلافته يقولون قاتل تقية، وحكم تقية وأنه مصيب في تحكيمه أيام صفين تقية، وأن التقية تسعة إذا خاف على نفسه، واعتلوا في ذلك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في تقية في أول الإسلام يكتم دينه"[3].

والحق أن علياً رضي الله عنه كان بريئاً مما نسب إليه من التقية "ولو أمكن أن يدعي في ابتداء البيعة التقية، ما كان يمكن في سائر الأحوال، وهلا ظهرت منه التقية يوم الجمل وصفين مع عظيم ما دفع إليه"[4]. ويقول ابن تيمية "فأهل البيت ما أكرههم أحد على شيء حتى أن أبا بكر لم يكره أحداً منهم على بيعته، بل بايعوه لما أرادوا طوعاً منهم، ولا كان على، ولا غيره يذكرون فضل الصحابة والثناء عليهم خوفاً من أحد، ولا أكرههم أحد باتفاق الناس"[5].

ومن الآثار المروية عن علي رضي الله عنه، والتي تبين ثناءه ومدحه لأبي بكر

---

(١) انظر البداية والنهاية : ابن كثير ٢٤٦/٧ ، ٣٥٦ دار الفكر – بيروت ١٩٨٢م . وانظر : تاريخ اليعقوبي : اليعقوبي ١٠٥/٢ دار صادر – بيروت ١٩٦٠م.

(٢) انظر : مروج الذهب ومعادن الجوهر : المسعودي ٤٢٥/٢ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . دار المعرفة – بيروت ١٩٨٣م.

(٣) انظر مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين أبو الحسن الاشعري ٥٨/١ . تصحيح هلموت ريتر ط٣ ١٩٨٠م.

(٤) انظر : المغني في ابواب التوحيد والعدل : القاضي عبد الجبار الاسد أبادي تحقيق د/ عبد الحليم محمود ٢٠ ق ١ ص ٢٩٠ . الدار المصرية للتاليف والترجمة بدون طبعة .

(٥) المنتقى من منهاج الاعتدال الذهبي ص ٧٣ وانظر : روح المعاني : الالوسي ١٢٠/٣ .

وعمر رضي الله عنهما، واعتبارهما خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما أخرجه الدارقطني وغيره عن أبي جحيفة قال: "دخلت على عليّ في بيته، فقلت: يا خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: مهلاً يا أبا جحيفة، ألا أخبرك بخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو بكر وعمر، ويحك يا أبا جحيفة لا يجتمع حبي وبغض أبي بكر وعمر في قلب مؤمن".

ويعلق ابن حجر الهيثمي على هذا الأثر فيقول: "والشيعة تقول في قول علي السابق في مدح الشيخين، أن صدور هذا القول من علي – رضي الله عنه – كان تقية وهذا افتراء على الله وكذب، إذ كيف يتوهم ذلك من له أدنى عقل أو فهم، ولقد صدر منه هذا القول بعد مدة مديدة من موت أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – ولذلك قال بعض أئمة أهل البيت فكيف يتعقل وقوع مثل هذه التقية المشؤومة التي أفسدوا بها عقائد أكثر أهل البيت النبوي رضوان الله عليهم"[1].

وانظر ما قاله عبد الله (الملقب بالمحض) رضي الله عنه فيما أخرجه الدارقطني عنه: "أنه سئل أتمسح على الخفين، فقال: أمسح، فقد مسح عمر. فقال له السائل: إنما أسألك: أنت تمسح، قال: ذلك أعجز لك، أخبرك عن عمر وتسألني عن رأيي، فعمر خير مني وملء الأرض مثلي، فقيل له: هذا تقية؟ فقال: نحن بين القبر والمنبر، اللهم هذا قولي في السر والعلانية، فلا تسمع قول أحد بعدي، ثم قال من هذا الذي يزعم أن علياً – رضي الله عنه – كان مقهوراً، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بأمر فلم ينفذه، فكفى بهذا إزراءً ومنقصة له"[2].

وهذا الأثر فيه رد على ما يدعيه الشيعة الإمامية من أن جعفر الصادق – رضي الله عنه – قال "التقية ديني ودين آبائي" وعبد الله المحض من آباء جعفر الصادق رضي الله عنهما، وفيه إثبات خلافة الخلفاء الثلاثة قبله وأنه لم يبايعهم تقية.

فلو كان معه وصية من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمر الخلافة، لأنفذ

---

(١) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدعة والزندقة – ابن حجر الهيتمي / ص ٦١ خرج أحاديثه وعلق حواشيه عبدالوهاب عبد اللطيف ط ٢ مكتبة القاهرة – القاهرة ١٩٦٥م.

(٢) الصواعق المحرقة . ابن حجر ص ٥٢ .

الوصية ولو كان السيف مسلطاً على رأسه[1].

وبعد استشهاد علي - رضي الله عنه - بيوم أو يومين بويع للحسن ابنه، ثم صالح معاوية سنة ٤١هـ وهو أول خليفة خلع نفسه، وسلم الأمر لغيره[2]. وسبب ذلك أن الجيش الذي أعدّه علي والبالغ أربعين ألفاً لقتال جيش معاوية في المدائن. والذي بايع الحسن على الموت كما بايع أباه من قبل قد حصلت فيه فتنة عظيمة بعد سيره عن الكوفة إلى المدائن حتى قيل إنهم نازعوه بساطاً كان تحته، ولما رأى الحسن ذلك كتب إلى معاوية، اشترط عليه شروطاً، فوافق عليها، ودخل الكوفة فبايعه الناس، ولحق الحسن بالمدينة مع أهل بيته[3]. ولقد صدق فيه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن ابني هذا سيد ولعلّ الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين"[4]. وإذا ما رجعنا إلى تفسير الشيعة لأعمال آل البيت أنهم فعلوها تقية، وأن التقية تسعهم لخوفهم على أنفسهم، يرى الباحث أنه لا يعقل أن يتنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية تقية، ومعه أربعون ألفاً كلهم بايع على الموت، فسبب تنازله بالإضافة إلى بشارة الرسول صلى الله عليه وسلم (يصلح الله به بين فئتين) وكذلك عدم حبه للحرب هو خذلان جيشه له، فرأى من المصلحة للأمة الإسلامية وحقناً لدمائها أن يتنازل عنها لمعاوية حتى سمي هذا العام عام الجماعة.

وإذا ما نظرنا نظرة متأنية إلى سيرة آل البيت[5] - رضي الله عنهم - . بعد تنازل

---

(١) الصواقع المحرقة ص ٦٣.

(٢) انظر: التنبيه والاشراف: المسعودي ١/٢٦٠ صححه عبد الله الصاوي ١٩٣٨.
تاريخ اليعقوبي: اليعقوبي ٢/١٩١.

(٣) انظر: المختصر في اخبار البشر: ابن كثير ١/١٨٢، ١٨٣ ط١ المطبعة الحسينية المصرية – القاهرة.
وانظر: مروج الذهب المسعودي ٣/٩. وانظر: تاريخ اليعقوبي ٢/١٩١.

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر ٧/٩٤ كتاب فضائل الصحابة (باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما).

(٥) انظر ذلك مفصلا في المراجع التالية:

- المختصر في اخبر لبشر: ابن كثير: (١/١٨٦، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠١)، (٢/١٥، ١٣، ٢٣، ٣٦، ٣٨، ٤٩، ٤٠) مروج الذهب ومعادن الجوهر: المسعودي ٣/١٦٩، ١٩٤، ٢١٧، ٢١٨، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٣٦، ٣٥٣، ٣٥٦، ٤/ص ٥، ٢٨.
- تاريخ اليعقوبي: اليعقوبي ٣/٤٧، ٤٨، ١١٢، ١٤٠، ٢٠٨،
- التنبيه والاشراف. المسعودي / ٢٩٥.
- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين: الاشعري ١/١٥٠ – ١٦٦.

الحسن بن علي رضي الله عنهما ، عن الخلافة إلى معاوية - رضي الله عنه ثم من جاء بعده من الأمويين ، ثم خلفاء بني العباس حتى أيام المتوكل - أي من سنة (٤١هـ - ٢٦٠هـ) وفي هذه السنة أعني ٢٦٠هـ توفي الحسن بن علي العسكري رضي الله عنه - الإمام الحادي عشر عند الشيعة الإمامية . فإنه يتبين لنا الأمور التالية :

١ - قيام آل البيت رضوان الله عليهم بالدعوة إلى الله - سبحانه - والأمر بالمعروف ، النهي عن المنكر ، وقول الحق . لا يخافون في الله لومة لائم ، ولم ينكر -الخلفاء في الدولتين الأموية والعباسية عليهم عدم الدخول في طاعتهم .ولم يكونوا يكرهونهم على شيء يبغضونه ، بل كانوا محل الاحترام والتقدير والثناء والفضل من قبل الخاصة والعامة .

- خروج بعض آل البيع - رضي الله عنهم - على بعض الخلفاء ، لم يكن مجمعاً عليه وانما كان تصرفا فرديا ، لما للخروج من آثار سيئة على الفرد والمجتمع والدولة . ويظهر ذلك في نصيحة الحسن بن علي وابن عباس ، وعبد الله بن عمر - رضي الله عنهم - للحسين بن علي - رضي الله عنهما - بعدم الخروج على الدولة الأموية والتوجه نحو الكوفة ، فأصر على موقفه ، فاستشهد مع بعض أهله - رضي الله عنهم - وطال الأذى من بقي منهم . وكان ذلك سنة (٦١هـ) والواقعة معروفة مشهورة في تاريخنا الإسلامي . ويظهر ايضا في نصيحة ابي جعفر (محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب) المعروف (بالباقر) لأخيه زيد بن علي – رضي الله عنهم – بعدم الخروج أيام هشام بن عبد الملك . والتوجه الى الكوفة ، لأن أهل الكوفة لا يركن اليهم ، اذ كانوا أهل غدر ومكر . فأبى الا ما عزم عليه من المطالبة بالحق فخرج واستشهد ايضا .

وكذلك شهدت الدولة العباسية خروج بعض أحفاد أولاد الحسن والحسين – رضي الله عنهم – أيام خلافة ابي جعفر المنصور ، والهادي ، وهارون الرشيد ... الخ .

٣ - لم يكن الخلفاء في الدولتين الأموية والعباسية على درجة واحدة في التعامل

مع آل البيت – رضي الله عنهم – عند خروجهم عليهم . الا أن الشيء المتفق عليه عند معظم الخلفاء . هو اكرامهم ، والاحسان اليهم ، ومعاملتهم معاملة حسنة إكراماً لجدهم المصطفى صلى الله عليه وسلم . وكذلك في حالة السلم وعدم الخروج والمواجهة فلم يكن أحد من الخلفاء يتعرض اليهم ، أو يمسهم بسوء فلو أنهم رضي الله عنهم تركوا الخروج والتزموا جانب المناصحة للحكام . لما حصل لهم ما حصل .

وبعد هذا العرض المختصر يرى الباحث ان إظهار آل البيت – رضي الله عنهم – لمعتقدهم والمجاهرة به قولا وفعلا على الضد من التقية المنسوبة إليهم . بأنهم كانوا يسترون معتقدهم ويكاتمون المخالفين . ويظهرون عكس ما يبطنون لما يعقب ذلك من ضرر في الدين والدنيا .

وقد بين ابن تيمية – يرحمه الله – بطلان قول من يزعم أن آل البيت – رضي الله عنهم - كانوا مقهورين في زمن بني أمية وبني العباس ، فذكر أن خلقا عظيما من الناس كانوا يعيشون في تلك الفترة دون علي وغيره في الايمان والتقوى . وكانوا يكرهون من الخلفاء أشياء ، ولا يمدحونهم ، ولا يثنون عليهم ، ولا يقربونهم . ومع هذا لم يكونوا يخافونهم[1]، ولم يكن الخلفاء يكرهونهم على شيء . فاذا لم يكن الناس مع هؤلاء مكرهين ، فإن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم . كانوا باتفاق الخلق أبعد عن قهر الناس وعقوبتهم على طاعتهم من هؤلاء .

وذلك فإن أسرى المسلمين في بلاد الكفر غالبهم يظهرون دينهم ، وكذلك الخوارج مع تظاهرهم بتكفير الجمهور ، وتكفير عثمان وعلي ومن والاهما يتظاهرون بدينهم . واذا سكنوا بين الجماعة سكنوا على المخالفة والموافقة . فكيف يظن بعلي رضي الله عنه وغيره من آل البيت أنهم كانوا أضعف دينا من

(١) انظر قصة الباقر (محمد بن علي) رضي الله عنه الذي توفي سنة اربع عشرة ومائة في المدينة مع الخليفة هشام بن عبد الملك في الحج والتي تبين عدم خوف الباقر من هشام عندما سأله بعض الأسئلة عن يوم القيامة . راجع : سير أعلام النبلاء : الذهبي ٤٠٥/٤ تحقيق مأمون صاغرجي ط١ ١٩٨١م .
وانظر : قصة الصادق (جعفر بن محمد) رضي الله عنه . الذي توفي سنة ثمان واربعين ومائة في المدينة مع ابي جعفر المنصور عندما سأله : لم خلق الله الذباب ؟ قال : ليذل به الجبابرة . انظر سير أعلام النبلاء ٢٥٧/٦ .

الأسرى في بلاد الكفر . ومن عوام أهل السنة . ومن الخوارج المتدينين ببغضه علي . ومن المعلوم بالتواتر أن أحداً لم يكره عليا ولا أولاده على ذكر فضائل الخلفاء ، والترحم عليهم بل كانوا يفعلون ذلك من غير إكراه ويقوله أحدهم لخاصته وثبت ذلك عنهم بالنقل المتواتر[1] . منها ما رواه بسام الصيرفي قال : سألت أبا جعفر عن ابي بكر وعمر – رضي الله عنهم فقال : والله إني لأتولاهما ، واستغفر لهما ، وما أدركت أحدا من أهل بيتي الا وهو يتولاهما " فقيل إنهم يزعمون إن ذلك تقية . فقال إنما يخاف الاحياء ولا يخاف الأموات . فعل الله بهشام بن عبد الملك كذا وكذا "[2] .

- وروى عنه أقوال كثيرة تبين حبه وتوليه لابي بكر وعمر – رضي الله عنهما – والبراءة من كل من ابغضهما ، وتبرأ منهما لم نذكرها خشية الإطالة .

ويقول ابن حجر الهيتمي معلقا على قول ابي جعفر " فانظر ما أبين هذا الاحتجاج وأوضحه من مثل هذا الامام العظيم المجمع على جلالته وفضله ، ونحن نعلم أن الرافضة يدعون فيه العصمة ، فيكون ما قاله واجب الصدق والاتباع . ومع ذلك فقد صرح لهم ببطلان تلك التقية . واستدل لهم بأن اتقاء الشيخين بعد موتهما لا وجه له . اذ لا سطوة لهما حينئذ . ثم بين لهم بدعائه على هشام الذي هو والي زمانه، وشوكته قائمة أنه لم يتقه ، مع أنه يخاف بطشه وقهره ، فكيف مع ذلك يتقي الأموات الذين لا شوكة لهم ولا سطوة ، واذا كان هذا حال الباقر . فما ظنك بعلي الذي لا نسبة بينه وبين الباقر في الاقدام ، والقوة والشجاعة . وشدة البأس ، وكثرة عدته . وأنه لا يخاف في الله لومة لائم . فما أحوجه لقول التقية : وما أحوج الباقر والصادق[3] (جعفر بن محمد) أن يرويا الآثار عن علي في مدح الشيخين تقية "[4] .

ومما يرد قولهم في نسبة التقية الى أئمة آل البيت – رضي الله عنهم – أن التقية لا تكون الا لخوف ، والخوف قسمان :

---

(١) انظر : المنتقى من منهاج الاعتدال : الذهبي / ٧٣ .

(٢) انظر : سير أعلام النبلاء : الذهبي ٤/٤٠٢ . الصواعق المحرقة : ابن حجر الهيتمي / ٦٢ .

(٣) انظر : ما قاله جعفر بن محمد (الصادق) رضي الله عنه في مدحه للشيخين رضي الله عنهما في سير أعلام النبلاء : الذهبي ٦/٢٥٥ – ٢٧٠ . الصواعق المحرقة : ابن حجر الهيتمي / ٥٦ .

(٤) انظر : الصواعق المحرقة . ابن حجر / ٦٢ .

القسم الاول : الخوف على النفس ، وهو منتفٍ في حق الأئمة المعصومين[1] . بوجهين :

الوجه الأول : إن موتهم الطبيعي باختيارهم . كما أثبت هذه المسألة ، الكليني في كتابه (الكافي) وعقد لها بابا[2] . وأجمع عليه سائر الإمامية .

الوجه الثاني : أن الأئمة يكون لهم علم ما كان ، وما يكون ، فهم يعلمون آجالهم ، وكيفيات موتهم . وأوقاته بالتفصيل والتخصيص . فقبل وقته لا يخافون على أنفسهم .

القسم الثاني : خوف المشقة والايذاء ، والسب والشتم ، وهتك الحرمة ... وغير ذلك . ولا شك أن تحمل هذه الأمور ، والصبر عليها . وظيفة العلماء والصلحاء . فقد كانوا يتحملون البلاء دائما في امتثال أوامر الله وربما قاتلوا السلاطين الجبابرة . وأهل البيت النبوي أولى بالتحمل في نصرة دين جدهم صلى الله عليه وسلم . وايضا لو كانت التقية واجبة لم توقف علي رضي الله عنه عن بيعة الصديق ستة اشهر – كما تزعمون – وما منعه من أداء الواجب لأول وهله[3] .

يتبين من كل ما سبق أنه لا دلالة على التقية كما تصورها الشيعة الامامية ، وأن آل البيت رضي الله عنهم براء من نسبتهما اليهم ، دل على ذلك أقوالهم وأعمالهم.

---

(١) وعن العصمة يقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء (ونعتقد أن الامام كالنبي يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش ، ما ظهر منها وما بطن ، من سن الطفولة الى الموت عمدا وسهوا ، كما يجب ان يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان . أصل الشيعة وأصولها / ص ٥٩ مؤسسة الأعلمي – بيروت

(٢) انظر : الكافي : الكليني ٢٥٨/١ " باب أن الأئمة عليهم السلام – يعلمون متى يموتون . وأنهم لا يموتون الا باختيار منهم " ط٣ بتحقيق الغفاري .

(٣) انظر : روح المعاني : الالوسي ١٢٥/٣ .

"حكم التقيّة وضوابطها عند أهل السنة ومخالفيهم"

سبق أن بيّنا تعريف التقية اصطلاحاً، والناظر في هذه التعريفات يظهر له أن سبب التقية هو الخوف من العدو. والعدو قسمان : الأول : من كانت عداوته مبنية على اختلاف الدين كالكافر والمسلم. الثاني : من كانت عداوته مبنية على أغراض دنيوية كالمال والمتاع والملك والإمارة ... وغير ذلك[1].

وقبل أن نبيّن الحكم الشرعي في جواز التقية، أو وجوبها بالقول، أو بالفعل أو بهما معاً، والضوابط المتعلقة بكيفية العمل بها، يحسن بنا أن نعرف الإكراه اصطلاحاً، ثم نبين شروطه ومراتبه.

فالإكراه اصطلاحاً هو : إلزام الغير بما لا يريده[2].

أو هو : الإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان طبعاً أو شرعاً، فيقدم عليه مع عدم الرضا، ليدفع عن نفسه ما هو أضر منه[3].

جاء في المغني[4] : "ولا يكون مكرهاً حتى يُنال بشيء من العذاب؛ مثل الضرب، أو الخنق، أو عصر الساق، وما أشبهه، ولا يكون التواعد إكراهاً".

وتفصيل ذلك : إذا نيل بشيء من العذاب، كالضرب، والخنق، والعصر، والحبس، والغط في الماء مع الوعيد. فإنه يكون إكراهاً بلا إشكال، لما روي أن المشركين أخذوا عماراً، فأرادوه على الشرك، فأعطاهم، فانتهى إليه النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي فجعل يمسح الدموع عن عينيه ويقول : "أخذك المشركون فغطوك في الماء، وأمروك أن تشرك بالله ففعلت، فإن أخذوك مرة أخرى فافعل ذلك بهم"[5].

---

(١) انظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري : ابن حجر ٣١١/١٢ .

(٢) انظر : الاختيار لتعليل المختار : الموصلي ١٠٤/٢ . طبعة الجامعة الأزهرية .

(٣) انظر : فتح الباري : ابن حجر ٣١١/١٢ وانظر ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون : التهانوي ٢٤٩/١ ط١ مكتبة لبنان . بيروت ١٩٩٦م

(٤) انظر : المغني : ابن قدامة . تحقيق د/ عبد الله التركي ود/ عبد الفتاح الحلو ٣٥٢/١٠ ط٤ . دار عالم الكتب – الرياض ١٩٩٩م

(٥) انظر : المستدرك على الصحيحين : الحاكم النيسابوري ٣٥٧/٢ ، دار المعرفة – بيروت . وقال عنه الحاكم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي في التلخيص المطبوع مع المستدرك ٣٥٧/٢ .

وقال عمر رضي الله عنه : ليس الرجل أميناً على نفسه، إذا أجعته أو ضربته، أو أوثقته"، وهذا يقتضي وجود فعل يكون به إكراهاً. فأما الوعيد بمفرده فعن أحمد فيه روايتان : إحداهما ليس بإكراه، لأن الذي ورد الشّرع بالرخصة معه هو ما ورد في حديث عمار وفيه أنهم "أخذوك فغطوك في الماء" فلا يثبت الحكم إلا فيما كان مثله. والرواية الثانية : إن الوعيد بمفرده إكراه. قال في رواية ابن منصور : حد الإكراه: إذا خاف القتل أو ضرباً شديداً. وهذا قول أكثر الفقهاء، وبه يقول أبو حنيفة والشافعي، لأن الإكراه لا يكون إلا بالوعيد، وإنما أبيح له فعل المكره عليه دفعاً لما يتوعده به من العقوبة فيما بعد.

وبناءً على ما مر فقد وضع العلماء شروطاً للإكراه تتلخص فيما يلي:

١) أن يكون فاعله قادراً على إيقاع ما يهدد به، إما بسلطان، أو بتغلب، كاللص ونحوه. والمأمور عاجزاً عن الدفع، ولو بالفرار.

٢) أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به إن لم يجبه إلى طلبه[1].

٣) أن يكون ما هدد به فورياً، فلو قال : إن لم تفعل كذا، ضربتك غداً، لا يعد مكرهاً، ويستثنى ما إذا ذكر زمناً قريباً جداً، أو جرت العادة بأنه لا يُخلف.

٤) أن لا يظهر من المأمور، ما يدل على اختياره[2].

٥) أن يكون مما يستضر به ضرراً كثيراً كالقتل، والضرب الشديد، والقيد، والحبس الطويل، فأما الشتم والسب فليس بإكراه رواية واحدة، وكذلك أخذ المال اليسير، واختلف في الضرب اليسير، فإن كان في حق من لا يبالي به فليس بإكراه، وإن كان في بعض ذوي المروءات على وجه يكون إخراقاً بصاحبه (وصفه بالحمق) وغضاً له، وشهرة في حقه، فهو كالضرب الكثير في حق غيره، وإن تُوعد بتعذيب ولده، فقد قيل ليس بإكراه، لأن الضرر لاحق بغيره والأولى أن يكون

---

(١) انظر : المغني : ابن قدامه ٢٥٣/١٠ وانظر فتح الباري ، شرح صحيح البخاري : ابن حجر ٣١١/١٢

(٢) انظر : فتح الباري : ابن حجر ٣١١/١٢

إكراهاً، لأن ذلك عنده أعظم من أخذ ماله[1].

ويترتب على هذه الشروط، أنه لا فرق بين الإكراه على القول والفعل عند الجمهور، ويستثنى من الفعل ما هو محرم على التأبيد كقتل النفس بغير حق ولذلك انعقد الإجماع على أن المكره على القتل مأمور باجتناب القتل والدفع عن نفسه، وأنه يأثم إن قتل من أكره على قتله، وهذا يدل على أنه مكلف حالة الإكراه[2].

أما مراتب الإكراه[3] فهي:

١) وجوب الفعل المكره عليه مثل ما إذا أكرهه على شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، وأكل الميتة، فإذا أكرهه عليه بالسيف يجب عليه الأكل، وذلك لأن صون الروح عن الفوات واجب ولا سبيل إليه في هذه الصورة إلا بهذا الأكل، وليس في هذا الأكل ضرر على حيوان، ولا فيه إهانة لحق الله تعالى، يقول تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)[4].

٢) أن يصير ذلك الفعل مباحاً ولا يصير واجباً، ومثاله إذا أكرهه على التلفظ بكلمة الكفر، فههنا يباح له ولا يجب.

٣) أن لا يجب ولا يباح بل يحرم، وهذا مثل ما إذا أكرهه إنسان على قتل إنسان آخر، أو على قطع عضو من أعضائه، فههنا يبقى الفعل على الحرمة الأصلية، وإذا فعله ففيه القصاص، وهذا إجماع من العلماء[5].

ونظراً للعلاقة القائمة بين الإكراه والتقية، فقد اختلف أهل السنة، والخوارج، والمعتزلة، والزيدية، والشيعة الإمامية في حكمها: فهل هي جائزة بالقول باللسان عند الإكراه، أو باللسان والفعل، أو لا تجوز إطلاقاً، على النحو التالي:

---

(١) انظر: المغني: ابن قدامة ١٠/٣٥٣.

(٢) انظر: فتح البري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر ١٢/٣١١. وانظر: الجامع لاحكام القران للقرطبي ١٠/١٨٨.

(٣) انظر: التفسير الكبير: الرازي ٢٠/٩٨ ط١، دار الكتب الكلمية. بيروت – لبنان ١٩٩٠م.

(٤) من سورة البقرة الآية ١٩٥.

(٥) انظر: الجامع لاحكام القران: القرطبي ١٠/١٨٨.

أ) حكم التقية عند أهل السنة:

اختلفوا في التلفظ بكلمة الكفر حال الإكراه. أو القيام بفعل يحكم على فاعله بالكفر على أقوال

<u>الأول</u> : جوازها بالقول والفعل إذا أسرّ الإيمان، قال به عمر بن الخطاب ومكحول ومالك وأهل العراق[1].

<u>الثاني</u>: عدم جوازها مطلقاً. ويعللون ذلك بأن التقية كانت رخصة جائزة في أول ظهور الدعوة، يوم أن كان الإسلام مضطهداً، وكان المسلمون الأول مطاردين معذبين، أما بعد أن أعز الله الإسلام فإنها غير جائزة. قال معاذ ومجاهد "كانت التقية في جدّة الإسلام قبل قوة المسلمين. فأما اليوم فقد أعز الله المسلمين أن يتقوا من عدوهم"[2]ولذلك فمن أكره على كلمة الكفر باللسان فالأفضل له أن يصبر ولا يقولها، وإن أتى ذلك على نفسه. أي عليه الأخذ بالعزيمة لأنها أعظم أجراً"[3] وحجتهم في ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن مسيلمة الكذاب قتل رجلاً من الصحابة رضي الله عنهم رفض أن يشهد له بالرسالة "أما هذا المقتول فقد مضى على صدقه ويقينه وأخذ بفضله فهنيئاً له"[4] وبفعل بلال رضي الله عنه، الذي صبر على العذاب. وكان يقول أحد أحد ولم يقل له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنعت بل عظم عليه، فدل هذا على أنه لا يجب التلفظ بكلمة الكفر[5] وكذلك بما رواه خبّاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن كان الرجل من قبلكم ليحفر له في الأرض، فيجعل فيها، فيجاء بميشار (منشار)، فيوضع على شق رأسه، ويشق باثنين. ما يمنعه ذلك عن دينه، ويمشط بأمشاط

---

(١) انظر: الجامع لاحكام القران: القرطبي ٤/١٨٨، وانظر فتح الباري ١٢/٣١٤

(٢) انظر: التفسير الكبير: الرازي ١٣/٧، وانظر: الجامع لاحكام القران: القرطبي ٤/٥٧

(٣) انظر: الجامع لاحكام القران: القرطبي ٤/٧٥، وانظر: المغني: ابن قدامة ١٢/٢٩٤

(٤) انظر: روح المعاني: الالوسي ٣/١٢٣

(٥) انظر: التفسير الكبير: الرازي ٢٠/٩٨

الحديد ما دون عظمه من لحم، ما يصرفه ذلك عن دينه"[1]. واستشهدوا أيضاً بقصة أصحاب الأخدود في سورة البروج، فلقد جاء في تفسيرها أن بعض ملوك الكفار، أخذ قوماً من المؤمنين، فخدّ لهم أخدوداً في الأرض، وأوقد فيه ناراً، ثم قال: من لم يرجع عن دينه فألقوه في النار، فجعلوا يلقونهم فيها، حتى جاءت امرأة على كتفها صبي لها، فتقاعست من أجل الصبي، فقال الصبي: يا أمّه، اصبري، فإنك على الحق، فذكرهم الله في كتابه[2].

الثالث: التقية واجبة إن كانت لعصمة دم مسلم[3].

الرابع: جوازها باللسان، والقلب مطمئن بالإيمان، وعدم جوازها في الفعل، لأن الرخصة إنما جاءت في القول باللسان، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: التقية باللسان، والقلب مطمئن بالإيمان، ولا يبسط يده للقتل، وتابعه على ذلك الحسن البصري والأوزاعي وسحنون وغيرهم[4]. قال ابن المنذر: اجمعوا على أن من أكره على الكفر حتى خشي على نفسه القتل، فكفر، وقلبه مطمئن بالإيمان، أنه لا يحكم عليه بالكفر، ودليلهم (إلا أن تتقوا منهم تقاة) و (إلا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان)[5] ودليلهم من السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمار عندما أجبره المشركون على النيل من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير، أنه قال له "كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئناً بالإيمان" قال "إن عادوا فعد" وفي رواية "فإن أخذوك مرة أخرى فافعل ذلك بهم"[6].

والقول الخامس هو القول الراجح لدلالة النصوص عليه وإجماع العلماء، وحتى لا يظن القارئ أن عدم جوازها بالفعل محصور في قتل الغير، فقد قال

---

(١) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر كتاب المناقب (باب علامات النبوة) ٦١٩/٦

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. كتاب الزهد والرقائق ٢٢٩٩/٤ دار احياء الكتب العربية ط١ مصر ١٩٥٥ .

(٣) انظر: فتح الباري ٣١٤/١٢ .

(٤) انظر: الجامع لاحكام القران: القرطبي ١٨٨/١٠ ، ٥٧/٤ . وانظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ٣١/١٢.

(٥) انظر: فتح الباري ٣١٣/١٢.

(٦) سبق تخريجه راجع أدلة التقية .

علماؤنا إن محل الرخصة في القول دون الفعل أي فيما يتعلق بإظهار الموالاة والمعاداة بشرط أن يضمر خلافه، وأن يعرّض في كل ما يقول فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب، فأما ما يرجع ضرره إلى إظهار الدين كالسجود لصنم، أو فعل محرّم يرجع ضرره إلى الغير كالقتل، والزنا، وغصب الأموال، وشهادة الزور، وقذف المحصنات، واطلاع الكفار على عورات المسلمين، وما شابه ذلك من المحرمات، ولو فعل ذلك كان آثماً ولا يعذر في فعله، ويطبق عليه الحد[1]. وقال بعض العلماء بجواز كل ذلك إلا في قتل الغير[2].

ومن أجل أن لا تكون التقية باللسان، عكازاً يتكئ عليه المسلم في كل إكراه: ملجئ أو غير ملجئ، ومن ثم يقع في المحظور، فقد وضع علماؤنا ضوابط للعمل بها استنادا إلى الأدلة من الكتاب والسنة، ووفقاً لتعريفهم للإكراه ومراتبه وشروطه. ومن هذه الضوابط :

1) إذا وقع المسلم بين الكفار، ولم يتمكن من إظهار دينه، لتعرض المخالفين له، وجب عليه الهجرة إلى محل يقدر فيه على إظهار دينه. ولا يجوز له أصلاً أن يبقى هناك ويخفي دينه، ويتشبث بعذر الاستضعاف، فإن أرض الله واسعة، ويستثنى من ذلك من كان له عذر شرعي في ترك الهجرة، كالصبيان، والنساء، والعميان، والمحبوسين، الذين يخوفهم المخالفون بالقتل، أو قتل أولادهم، أو آبائهم، أو أمهاتهم، تخويفاً يظن معه إيقاع ما خوفوا به، سواء كان هذا القتل بضرب العنق، أو بحبس القوت. وفي هذه الحالة يجوز له المكث مع المخالف، والموافقة بقدر الضرورة كأن يتلفظ بكلمة الكفر إن اضطر إليها، وكذلك يجب عليه أن يسعى في الحيلة للخروج والفرار بدينه[3].

---

(1) انظر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٣١٤/١٢ . وانظر التفسير الكبير للرازي ١٢/٧ .

(2) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ١٨٨/١٠ .

(3) انظر : روح المعاني : الالوسي ١٢٢/٣ . التفسير الكبير : الرازي ١٢/٧ . الجامع لاحكام القران : القرطبي ٧٥/٤

٢) إذا تلفظ المكره بالكفر فعليه أن يبرئ قلبه من الرضا به، وأن لا يجريه على لسانه إلا مجرى المعاريض[1] (التورية بالشي) فإن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، مثل أن يقول "أن محمداً كذاب" يعني عند الكفار أو يعني محمداً آخر، ومتى لم يكن كذلك كان كافراً، لأن المعاريض لا سلطان للإكراه عليها[2].

٣) الإكراه الموجب للتلفظ بكلمة الكفر هو أن يعذبه بعذاب لا طاقة له به، من التخويف بالقتل، ومثل الضرب الشديد والإيلامات القوية، فإن فعل ذلك مع اطمئنان القلب بالله عز وجل فلا إثم عليه ولا يحكم عليه بالكفر[3].

٤) إذا شاكلت حالة المسلم بين المسلمين الحالة بين المسلمين والمشركين والكفار حلت له التقية محاماة عن النفس[4].

٥) يجوز للمسلم التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه إذا ترك بعد ذلك يعمل ما يشاء.

٦) لا يجوز للمسلم أن يتلفظ بها عند الإكراه مع بقائه بين الأعداء، فإنه والحالة هذه سيلتزم بكل ما أمروه به من استحلال المحرمات وترك الفرائض والواجبات، وفعل المحظورات والمنكرات. سئل الإمام أحمد عن الرجل يؤسر، فيعرض على الكفر، ويكره عليه، أله أن يرتد ؟ فكرهه كراهة شديدة، وقال : ما يشبه هذا عندي الذين أنزلت فيهم الآية من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أولئك كان يُرادون على الكلمة، ثم يتركون يعملون ما شاءوا، وهؤلاء يريدونهم الإقامة على الكفر، وترك دينهم، وذلك لأن الذي يكره على كلمة يقولها

---

(١) انظر : مفردات الفاظ القران . الراغب الأصفهاني . تحقيق صفوان داوودي / ٥٦٠ ط١ نشر دار القلم – دمشق ١٩٩٢.

(٢) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ١٨٨/١٠ ، التفسير الكبير : الرازي ٩٧/٢٠ ط١ ١٩٩٠.

(٣) انظر : الجامع لاحكام القران : القرطبي ١٨٢/١٠ . التفسير الكبير : الرازي ٩٧/٢٠ .

(٤) انظر : التفسير الكبير : الرازي ١٢/٧

ثم يُخلى، لا ضرر فيها، وهذا المقيم بينهم يلتزم بإجابتهم إلى الكفر المقام عليه، واستحلال المحرمات، وترك الفرائض والواجبات، وفعل المحظورات والمنكرات، وإن كان امرأة، تزوجوها، واستولدوها أولاداً كفاراً، وكذلك الرجل، وظاهر حالهم المصير إلى الكفر الحقيقي، والانسلاخ من الدين الحنيفي"[1].

٧) لا تجوز التقية باللسان إذا كان التخويف بفوات المنفعة، أو بلحوق المشقة التي يمكنه تحملها، كالحبس مع القوت، والضرب اليسير غير المهلك، بل عليه إظهار مذهبه، وإظهار مذهبه عزيمة، فلو تلفت نفسه لذلك فإنه شهيد قطعاً، وقال بعض العلماء: لو وافقهم جاز له ذلك[2]، لأن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب[3].

٨) جواز التقية باللسان إذا توعد الإنسان بتعذيب ولده، لأن ذلك عنده أعظم من أخذ ماله[4].

٩) جواز التقية باللسان في حق بعض ذوي المروءات، إذا ضرب ضرباً يسيراً على وجه يكون إخراقاً بصاحبه (وصفه بالحمق) وغضا له، وشهرة في حقه، فهو كالضرب الكثير في حق غيره[5].

١٠) لا يجوز للمسلم أن يفدي نفسه بغيره لأنه لا تقية في القتل، فقد أجمع العلماء على من أكره على قتل غيره، أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمته بجلد أو غيره، وعليه أن يصبر على البلاء الذي نزل به[6].

١١) التقية جائزة لصون المال، لأن صونه كصون النفس، والحاجة إليه

---

(١) انظر: المغني: ابن قدامة ١٢/٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) انظر: روح المعاني: الالوسي ٣/١٢٣. التفسير الكبير: الرازي ٢٠/٩٨.

(٣) انظر: التفسير الكبير: الرازي ٧/١٢.

(٤) انظر: المغني: ابن قدامه ١٠/٣٥٣.

(٥) انظر: المرجع السابق ١٠/٣٥٣.

(٦) انظر: الجامع لاحكام القران: القرطبي ١٠/١٨٨.

شديدة[1].

وهناك مسائل كثيرة اختلف فيها العلماء من حيث جواز التقية فيها، أو لا. مثل الإكراه على الطلاق، وبيع المكره، وفي نكاح المرأة ووطئها، واستكراهها على الزنى ... وغير ذلك. وهذا مجاله كتب الفقه، فمن شاء المزيد فليراجعها تحت باب الإكراه.

ب) حكم التقية عند الخوارج:

اختلف الخوارج في حكمها؛ فمنهم من منعها مطلقاً وقال بحرمتها في القول والعمل، ولا يراعى المال، وحفظ النفس والعرض في مقابلة الدين. ومنهم من أباحها في القول والعمل، وإن أدى ذلك إلى قتل الغير: ومنهم من توقف فيها حتى يرى حال أهل التقية، هل هم مؤمنون أو كفار ثم يحكم بعد ذلك بجوازها أو منعها، ومنهم من أجازها في القول دون العمل عند الضرورة.

فالأزارقة من الخوارج أتباع نافع بن الأزرق يرون البراءة من أهل التقية[2] ولا تجوز التقية في قول ولا عمل[3]. يقول نافع: "التقية لا تحل، والقعود عن القتال كفر"[4]. واحتج بقوله تعالى (وإذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله)[5].

وأما النجدات أتباع نجده بن عامر الحنفي، فقد خالفوا الأزارقة، وقالوا بجوازها في القول والعمل كله وإن كان في قتل النفوس. واحتجوا بقول الله تعالى (إلا أن تتقوا منهم تقاة) وبقوله تعالى (وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه)[6]. ولذلك استحل نجدة دماء أهل المُقام وأموالهم في دار التقية

(١) انظر: التفسير الكبير: الرازي ١٢/٧.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر البغدادي / ص ٨٣. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان.

(٣) انظر: الملل والنحل: عبد الكريم الشهرستاني ١/١٢٢. تحقيق سيد كلاني. دار المعرفة. بيروت – لبنان.

(٤) انظر: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. ابو الحسن الاشعري ١/١٧٣، ١٧٥. تحقيق محمد معين الدين عبد الحميد ط٢ مكتبة النهضة العربية – القاهرة ١٩٦٩م.

(٥) من سورة النساء الآية ٧٦.

(٦) الايتان: الاولى من سورة أل عمران رقم (٢٨) والثانية من سورة غافر رقم (٢٨).

وبرئوا ممن حرّمها، وتولوا أصحاب الحدود، والجنايات من موافقيهم[1].

وتوقفت الأخنسية (أتباع الأخنس بن قيس) من الثعالبة وهي فرقة من الخوارج في جميع من كان في دار التقية من أهل القبلة. فمن عرف منه إيمان تولوه عليه، وإذا عرف منه كفر تبرأوا منه[2].

أما الصفرية (أتباع زياد بن الأصفر) فقالوا بجوازها في القول دون العمل عند الاضطرار، وقال بعضهم بجواز تزويج المسلمات من كفار قومهم في دار التقية دون دار العلانية[3].

أما الإباضية (أتباع عبد الله بن إباض) فقد اتفقوا مع الصفرية في جوازها بالقول واللسان دون العمل، وزعموا أن مخالفيهم من أهل الصلاة كفّار نعمة، وليسوا بمشركين. حلال مناكحتهم وموارثتهم، حلال غنيمة أموالهم من السلاح والكُراع عند الحرب، حرام ما وراء ذلك، وحرام قتلهم وسبْيهم في السّر، إلا من دعا إلى الشرك في دار التقية ودان به، وجوزوا بيع الإماء من مخالفيهم، وهبتهن في دار التقية، ولذلك قال بعضهم بجواز تزويج المرأة المسلمة من كفار قومهم في دار التقية. كما يسع الرجل منهم أن يتزوج المرأة الكافرة من قومه في دار التقية، أما في دار العلانية فلا يستحلون ذلك فيها[4].

ج - أما الزيدية (أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم) الذين يرون السيف. والعرض على أئمة الجور، وإزالة الظلم وإقامة الحق[5]، فإنهم قالوا بجواز التقية باللسان والقلب مطمئن بالإيمان، وطعنت السليمانية منهم (أتباع سليمان بن جرير) في الرافضة الذين يأخذون بها في القول والفعل. قال سليمان : "فكل ما أرادوا تكلموا به، فإن قيل لهم في ذلك، إنه ليس بحق، وظهر لهم البطلان. قالوا : إنما قلناه تقية، وفعلناه تقية[6].

---

(1) انظر : الملل والنحل : الشهرستاني ١/١٢٤ ، ١٢٥ . وانظر : مقالات الاسلاميين ، الاشعري ١/١٧٥ .

(2) انظر : الملل والنحل : الشهرستاني ١/١٣٢ .

(3) انظر : المرجع السابق ١/١٣٧ .

(4) انظر : مقالات الاسلاميين . الاشعري ١/١٨٥ ، ١٨٨ ، ١٨٩ . وانظر : الملل والنحل : الشهرستاني ١/١٣٤ .

(5) انظر : مقالات الاسلاميين : الاشعري ١/١٥٠ .

(6) انظر : الملل والنحل : الشهرستاني ١/١٦٠ .

د - أما المعتزلة فقالوا بجوازها في اللسان حالة الإكراه دون الفعل. يقول أبو الهذيل العلاف الذي تنسب إليه الهذلية من المعتزلة : "إن المكره إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه، فله أن يكذب، ويكون وزره موضوعاً عنه"[1].

فهم نظروا إلى التقية نظرة عقلية، فاستحسنوها في القول باللسان حالة الإكراه شريطة أن لا يتعدى ضررها إلى الغير، فحصروها في إظهار كلمة الكفر لا عن اعتقاد، واستقبحوها في الفعل الذي يتعدى ضرره إلى الغير كالقتل، والسرقة وما أشبه. واستثنوا من الفعل السجود لغير الله شريطة أن يفعله لله سبحانه لا لغيره.

وبيان ذلك أنهم قسموا القبائح من حيث الإكراه عليها، أو عدمه إلى قسمين:

1) ما يتغير حاله بالإكراه، وهو كل ما لا يتعدى ضرر الإنسان إلى غيره، كإظهار كلمة الكفر، إن فعله قبيح دون الإكراه، أما إذا أكره جاز له أن يقوله لا عن اعتقاد.

2) ما لا يتغير حاله بالإكراه، وهو كل ما يتعدى ضرره إلى الغير، نحو قتل الغير، وما شاكل ذلك، فما كان هذا سبيله لا يتغير حاله بالإكراه، لأنه قبيح على الوجهين، أي سواء باختيار الإنسان أو بإكراهه على القيام به، أما السجود لغير الله، فبإمكانه الإنفكاك منه، بأن يفعله لله لا للشيطان أو الإنسان[2].

أما الشيعة الإمامية فإن كلامهم مضطرب في هذا المقام كما قال صاحب تفسير روح المعاني[3]، ثم ذكر أقوالهم فيها : "فقال بعضهم : إنها جائزة في الأقوال كلها عند الضرورة، وربما وجبت لضرب من اللطف والاستصلاح. ولا تجوز في الأفعال كقتل المؤمن، ولا فيما يعلم أو يغلب على

(1) انظر : الملل والنحل : الشهرستاني ٥٢/١

(2) انظر : نظرية التكليف _ آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي) د. عبد الكريم عثمان / ٤٧٨ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧١م

(3) انظر : روح المعاني : الآلوسي ١٢٣/٣

الظن أنه إفساد في الدين، ولذلك قالوا : لا تجوز التقية إذا كان الأمر سيؤدي إلى إزهاق نفس بريئة، فعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر رضي الله عنه، قال : "إنما جعلت التقية ليحقن بها الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقية"[1].

وكذلك لا تجوز التقية في شرب النبيذ، والامتناع عن المسح على الخفين، فعن أبي عمر العجمي قال : قال أبو عبد الله (جعفر الصادق) يا أبا عمر : تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء إلا في شرب النبيذ، والمسح على الخفين[2].

وكذلك قالوا لا يجوز للإمام في أي حال من الأحوال أن يظهر الفسق والمجانة تقية، لأن مقامه مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومقام رسول الله لا يصلح له إلا برّ تقي عفيف، ورع غير عاص لله، معصوم من الزلل والخطأ، ولذلك فإن بعض فرق الإمامية قالت بأن جعفر بن علي بن محمد بن علي بن موسى الكاظم (أخو الحسن بن علي وهو الإمام الحادي عشر عندهم) لا يصلح للإمامة لأنه ظاهر المجانة والفسق، غير صائن لنفسه، معلن للمعاصي، منهمك في المحرمات[3].

ر يقول ابن مامويه القمي : التقية واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم، فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله، وعن دين الإمامية، وخالف الله ورسوله والأئمة[4].

وفي موطن آخر يقول : إنها رخصة ظاهرها خلاف باطنها، يعمل بظاهرها، ولا يُدان بباطنها[5].

ويقول الشيخ المفيد بن النعمان : " إنها قد تجب أحياناً، وقد يكون فعلها في وقت أفضل من تركها، وقد يكون تركها أفضل من فعلها". ويقول

---

(١) انظر : المحاسن : البرقي ١/٤٠٤ ، وانظر صحيح الكافي البهبودي ١/٩٨.

(٢) انظر : المحاسن ١/٤٠٤ .

(٣) انظر : المقالات والفرق . سعد القمي ١٠٥ ، ١٠٩ .

(٤) انظر : الاعتقادات . القمي /١٣١ .

(٥) انظر : تفسير القمي : علي ابراهيم القمي : ٢٨/١ ط١ منشورات مؤسسة الأعلمي – بيروت ١٩٩١م

أبو جعفر الطوسي : "إن ظاهر الروايات يدل على أنها واجبة عند الخوف على النفس". وقال غيره : إنها واجبة عند الخوف على المال، ومستحبة لصيانة العرض، حتى يُسن لمن اجتمع مع أهل السنة أن يوافقهم في صلاتهم وصيامهم وسائر ما يدينون به. وذهب بعضهم إلى وجوب إظهار الكفر لأدنى مخافة، وحملوا أكثر أفعال الأئمة مما يوافق مذهب أهل السنة، ويقوم به الدليل على رد مذهب الشيعة على التقية[1].

ومع هذا الاضطراب في حكمها عند علمائهم، إلا أن الواقع العملي عند الشيعة يؤكد القول بوجوبها، ولأدنى حاجة وخاصة في مجتمع المخالفين لهم في مبادئهم، لذلك أنكر الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم على الرافضة ممارستهم لها واعتبرها وسيلة إلى الكذب والخداع. قال الحسن لرجل من الرافضة : "والله لئن أمكننا الله منكم لنقطعن أيديكم وأرجلكم، ثم لا نقبل منكم توبة" فقال له رجل : لم لا تقبل منهم توبة ؟ قال : نحن أعلم بهؤلاء منكم، إن هؤلاء إن شاءوا صدقوكم، وإن شاءوا كذبوكم، وزعموا أن ذلك يستقيم لهم في التقية، ويلك ! إن التقية باب رخصة للمسلم إذا اضطر إليها، وخاف من ذي سلطان أعطاه غير ما في نفسه يدرأ عن ذمة الله، وليست باب فضل، إنما الفضل بالقيام بأمر الله وقول الحق، وأيم الله ما بلغ من التقية أن يجعل الله بها العبد من عباد الله أن يضل عباد الله"[2].

---

(١) انظر : روح المعاني : الآلوسي ٣/ ١٢٣ . وانظر أقوالهم في : أوائل المقالات : المفيد ص ١٤٨ ط٣ ١٩٧٣م . وانظر : أصل الشيعة وأصولها محمد الحسين آل كاشف الغطاء / ص ١٥٠ . وانظر : التبيان في تفسير القرآن : الطوسي ٢/ ٤٣٥ تحقيق أحمد العاملي . وانظر : مجمع البيان في تفسير القرآن : الطبرسي ١/ ٤٣٠ . تصحيح هاشم الرسولي .

(٢) انظر : المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال : الذهبي / ص ٢٤ .

"آثار التقية"

المتأمل في القرآن الكريم والسنة النبوية، لا يساوره أدنى شك في أن الدين الإسلامي قائم على التقوى لا التقية، لأن التقوى في تعارف الشرع هي: "حفظ النفس مما يُؤثِم، وذلك بترك المحظور، ويتم ذلك بترك بعض المباحات"[1]. وبناءً على هذا التعريف فإن التقوى تورث في الإنسان المسلم، الصدق والإخلاص والمحبة، والوفاء بالعهد، والعدل والإحسان، والرحمة وغير ذلك من الأخلاق والفضائل الكريمة، التي لها الأثر العظيم في حياة الناس أفراداً وجماعات، وهي طريقهم إلى الفوز برضوان الله في الآخرة.

وبالرجوع إلى أصل الكلمتين في اللغة، نجد أنهما تعودان إلى أصل واحد ومعناهما يدور حول صيانة النفس وحفظها عن الأذى والضرر في الدنيا، وحفظها وحمايتها من عذاب الله وسخطه يوم القيامة.

وإذا ما نظرنا إلى الآيات الكريمة التي وردت فيها ألفاظ التقوى، وتقاة، وأتقاكم، ووقاهم ... الخ، نجد أنها تدور حول المعنى السابق. فهل من التقوى أن يتلفظ المسلم بكلمة الكفر إذا ما أكره من قبل الأعداء، أو يمتنع عن ذلك ؟ وهل من التقوى أن يقوم بفعل شركي، أو ارتكاب محظور شرعي حالة الإكراه أو يرفض ذلك ؟ وهل من التقوى أن تظل التقية ملازمة له طيلة حياته في مجتمع المخالفين له في الاعتقاد، اضطر لذلك أم لم يضطر.

وبناءً على هذه الأسئلة سأقسم الآثار إلى قسمين: الأول: الأثر الإيجابي، والثاني: الأثر السلبي.

أولاً: الأثر الإيجابي:

الأثر الإيجابي المترتب على التقية عند القائلين بأنها رخصة سواء أكانوا من أهل السنة أو من غيرهم هو المحافظة على الدين والنفس والعرض والمال من شر الأعداء، وعدم إلحاق الضرر بالغير، وأثرها عند القائلين بمنعها هو: إظهار الدين

---

(1) انظر: مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني / ٨٨١.

وإعزازه وإغاظة الكفار.

ثانياً : الأثر السلبي :

مر معنا عند عرضنا لأدلة الشيعة على التقية من أقوال وأفعال آل البيت المنافع والآثار المترتبة على العمل بالتقية أو تركها في الدنيا والآخرة، ولا أرى من ضرورة لإعادتها، وحسبنا هنا أن نبين الآثار السلبية المترتبة على التقية من خلال الأدلة التي ساقوها ونسبوها إلى آل البيت رضي الله عنهم. والآثار هي:

١) إدخال ما ليس في الدين منه، وإظهاره في غير ما هو عليه، وذلك بالافتراء على الله ورسله، وتأويل النصوص وتعطيلها باسم التقية.

٢) ظهور مجتمع مضطرب في أفكاره وأخلاقه وسلوكه وقيمه، لأن أقوال الناس وأفعالهم تناقض ما جاء في الدين من الدعوة إليها والالتزام بها، مما يؤدي إلى إحجام الناس عن الدخول فيه.

٣) الطعن في آل البيت وعدم الثقة بأقوالهم وأفعالهم، ونسبتهم إلى الكذب وعدم قول الحق، ووصفهم بالجبن والخور والذل والمهانة، ووصف القرون المفضلة، بقرون الظلم والتعسف والاستبداد والطغيان والقهر. وهذا من شأنه أن يشكك أبناء المسلمين وغيرهم إذا اطلعوا على كتبهم ورأوا أفعالهم.

٤) الحجر على عقول الشيعة وإسكات كل صوت ينادي بالرجوع إلى الحق، فالنصوص المنسوبة إلى البيت في نظر الشيعة يحرم ردها أو مناقشتها ولا يجوز مخالفتها لأنها مروية عن المعصومين، وهذا إما أن يؤدي إلى التمرد على الدين، وإيجاد شرخ في العلاقة بين أفراد المجتمع الشيعي بخاصة والمجتمع الإسلامي بعامة كما حصل للنصارى عندما تمردوا على كنيستهم الجاهلة التي حجرت على عقول أتباعها، وإما أن يوسع هوة الخلاف ويحكمها بين الشيعة وأهل السنة، ونحن أحوج ما نكون إلى الاتفاق والتفاهم لا الفرقة والاختلاف.

وأختم هذه الآثار بقول القاضي عبد الجبار الذي بيّن خطر هذا المبدأ على

مبادئهم التي يعتقدون بها عند ذكره لمطاعن الشيعة في أبي بكر رضي الله عنه والجواب عنها. يقول : "وليس يمكنهم بعد ذلك إلا التعلق بالتقية، التي هي مفزعهم عند لزوم الكلام (عندما تلزمهم الحجة) ولو علموا ما عليهم في ذلك لاشتد هربهم منه لأنه إن كان للأئمة تقية، وحالهم في العصمة ما يقولون ليجوزون ذلك للرسول، وتجويز ذلك منه يوجب أن لا يوثق بنصه على أمير المؤمنين لتجويز التقية". ثم يقول في موضع آخر : "فكيف يوثق مع ذلك مما ينقل عن الرسول وعن الأئمة، وهلا جاز أن يكون أمير المؤمنين نبياً بعد الرسول، وترك ادعاء ذلك تقية وخوفاً"[1].

---

(١) انظر : المغني في ابواب التوحيد والعدل ج ٢٠ ق ١ / ٣٢٤ .

الخاتمة

وهكذا بعد عرضنا لموضوع التقية بين أهل السنة ومخالفيهم نستطيع أن نستخلص أهم النتائج:

١) رغم وجود أصل كلمة التقية في اللغة والقرآن والسنة إلا أنه لم يصطلح عليها إلا بعد غيبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية - كما يزعمون - أي في أواسط القرن الرابع الهجري، فأصبحت اسماً ملازماً للإمامية وعرفوا به أكثر من غيرهم، بل أصبحت مبدأ من مبادئهم ولا يستكمل الشيعي إيمانه إلا بالاعتقاد بها.

٢) المحافظة على النفس من شر الأعداء تختلف عن المحافظة على الدين والعرض والمال.

٣) التقية ليست هي المدارة وإن اتفقنا في بعض المعاني.

٤) لم تحتل التقية عند أهل السنة والخوارج والمعتزلة والزيدية، مساحة واسعة في كتبهم، وإنما تعرض إليها الفقهاء تحت مسائل الإكراه، ولم يعلقوا الإيمان أو الكفر عليها. أما عند الشيعة الإمامية فقد احتلت مساحة واسعة في كتبهم المعتمدة، فأفردوا لها أبواباً خاصة بها وأضافوا إليها الكتمان والإذاعة والمداراة. وذكرت كذلك تحت كتاب الإيمان والكفر، ولذلك قام الشيعة الإمامية بليّ أعناق النصوص من القرآن والسنة بما يخدم فكرة التقية.

٥) يتبين لنا مشابهة الشيعة الإمامية في أصل نشأة التقية لبعض الأمم واختلافها معها في التطبيق.

٦) براءة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من التقية المنسوبة إليهم، لأن أقوالهم وأفعالهم داخلة في الأمر بالتبليغ[1].

---

(١) انظر: يقول القاضي عبد الجبار في المغني ٢٠ ق ١/ ص ٢٩٠ "لو جاز ادعاء التقية لم يوثق في أكثر ما ظهر من الرسول صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا لأنه كان على طريق التقية، وفي ذلك ابطال معرفة كثير من الشرائع"

٧) براءة آل البيت رضي الله عنهم أيضاً من التقية المنسوبة إليهم، ورفضهم لها ويدل على ذلك سيرتهم وأفعالهم.

٨) حكم التقية عند أهل السنة والخوارج والمعتزلة والزيدية دائر بين الجواز والمنع، وأما عند الإمامية فإن أدلتهم على التقية مشعرة بوجوبها في مجتمع المخالفين لهم في الاعتقاد، فهي حالة دائمة تظل ملازمة للشيعي طيلة حياته وليست حالة طارئة.

٩) لا وجود للتقية بين مسلم ومسلم أو بين مسلم وعدو للدين غير مجاهر بعداونه، وإنما تكون التقية بين المسلمين وأعدائهم المجاهرين بعداوتهم إذا أكرهوهم على الكفر.

١٠) التقية بالمفهوم الشيعي الخالص فيها إفراط في الدين. وتحميله ما لا يحتمل، وهي كذلك طريق إلى النفاق والكذب والخداع، ومانعة من الالتقاء والتجاوب بينهم وبين أهل السنة.

والحمد لله رب العالمين.

الباحث

ثبت المراجع

١) القرآن الكريم.

٢) الآراء الدينية لفيلون الإسكندري: إميل بريهين. ترجمة د/ محمد يوسف النجار. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤م.

٣) الاختيار لتعليل المختار : عبد الله بن محمود الموصلي، تعليق محمود أبو دقيقة، الجامعة الأزهرية.

٤) إسلام بلا مذاهب : مصطفى الشكعة، ط ٣، بدون دار نشر. ١٩٧٩م.

٥) أصل الشيعة وأصولها : محمد حسين آل كاشف الغطاء، ط ٤ . مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت. ١٣٩٦هـ.

٦) الاعتقادات : محمد بن علي ابن بابويه القمي: ط ، إيران، ١٢٢٤هـ.

٧) أوائل المقالات في المذاهب والمختارات : محمد بن محمد النعمان (المفيد)، تقديم فضل الله الزنجاني ، ط ٣ ، المطبعة الحيدرية، النجف ١٩٧٣م.

٨) البداية والنهاية : إسماعيل بن عمر بن كثير. دار الفكر، بيروت. ١٩٨٢م.

٩) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون : عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت. ١٩٧٢م.

١٠) تاريخ اليعقوبي: أحمد بن إسحاق اليعقوبي. دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.

١١) التبيان في تفسير القرآن : محمد بن الحسين الطوسي، تحقيق أحمد حبيب العاملي. مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٣م.

١٢) تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير، تحقيق محمد إبراهيم البنا وزميليه. القاهرة، ١٩٧١م.

١٣) تفسير القمي: علي بن إبراهيم القمي، ط١، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩١م.

١٤) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): محمد بن عمر الرازي. ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.

١٥) التلمود (تاريخه وتعاليمه): ظفر الإسلام خان. ط١. دار النفائس. بيروت. ١٩٧١م.

١٦) التنبيه والإشراف : علي بن الحسين المسعودي. صححه عبد الله الصاوي، ١٩٣٨، بدون طبعة.

١٧) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان : عبد الرحمن السعدي، ط٣، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠١م.

١٨) الجامع لأحكام القرآن : محمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

١٩) جذور الفتنة في الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اغتيال السادات : حسن صادق، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩١م.

٢٠) حاشية على أوائل المقالات : هبة الله الشهرستاني، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧٣م.

٢١) حكمة الأديان الحيّة : كاير جوزيف، ترجمة حسن الكيلاني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٢) دائرة المعارف : بطرس البستاني، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

٢٣) دائرة المعارف الإسلامية : إبراهيم خورشيد وآخرون، دار المعرفة، بيروت.

٢٤) الديانات والعقائد في مختلف العصور : أحمد عبد الغفور عطار، ط١، مكة المكرمة، ١٩٨١م.

٢٥) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : محمود الألوسي، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٦) زاد المسير في علم التفسير : عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٧) سير أعلام النبلاء : محمد بن احمد الذهبي، تحقيق مأمون الصاغرجي. حسين الأسد، ط١، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م، ١٩٨٢م.

٢٨) السيرة النبوية : إسماعيل بن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٢٩) شرح عقائد الصدوق : محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧٣م.

٣٠) الشيعة والتشيع : موسى الموسوي، ط ١٩٨٧م، بدون دار نشر.

٣١) الشيعة والعقائد: عبد المجيد الحائري، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٧م.

٣٢) الصحاح : إسماعيل الجوهري، تحقيق أحمد العطار، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

٣٣) صحيح الكافي (اختاره من كتاب الكافي للكليني) محمد بن الباقر البهبودي، ط، الدار الإسلامية للنشر، طهران، ١٩٨١م.

٣٤) صحيح مسلم بشرح النووي : يحيى بن شرف النووي، تحقيق وتصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ١٩٥٥م، وطبعة دار الإفتاء، الرياض ، ١٩٨٠م.

٣٥) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدعة والزندقة : ابن حجر الهيثمي، تعليق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٩٦٥م.

٣٦) ضحى الإسلام : أحمد أمين، ط٨، بدون دار نشر.

٣٧) فتح الباري، شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي (ابن حجر العسقلاني)، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بلا تاريخ.

٣٨) فتح القدير (الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير): محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.

٣٩) الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

٤٠) فضح التلمود (تعاليم الحاخامين السرّية) براناتيس، إعداد زهدي الفاتح، ط٤، دار النفائس، بيروت، ١٩٩١م.

٤١) القاموس المحيط : محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٢) قطر المحيط : بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بدون طبعة.

٤٣) الكافي في الفروع : محمد بن يعقوب الكليني، ط إيران، ط٣. بتحقيق الغفاري. دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥م.

٤٤) الكتاب المقدس (العهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩٤م.

٤٥) الكنز المرصود في قواعد التلمود : يوسف حنا نصر الله، ط٣، بيروت، ١٩٦٨م.

٤٦) لسان العرب المحيط : محمد بن مكرم (ابن منظور الإفريقي)، أعاد بناءه على الحرف الأول: يوسف خياط، ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، ١٩٧٠م.

٤٧) مجمع البيان في تفسير القرآن : الفضل بن الحسن الطبرسي. تصحيح وتعليق هاشم الرسولي. المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، بلا تاريخ.

٤٨) المحاسن : أحمد بن محمد البرقي، تحيق مهدي الرجائي، ط١، مطبعة باقري، قم — إيران، ١٤١٣هـ.

٤٩) المختصر في أخبار البشر: إسماعيل بن كثير، ط١، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، بلا تاريخ.
٥٠) مروج الذهب ومعادن الجوهر : علي بن الحسين المسعودي. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م.
٥١) المستدرك على الصحيحين : الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
٥٢) المعجم الفلسفي : مراد وهبه، ط٣، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٩م.
٥٣) المغني : عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق عبد الله التركي. عبد الفتاح الحلو، ط ٤، دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٩٩م.
٥٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار الأسدأبادي، تحقيق عبدالحليم محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، بلا تاريخ.
٥٥) مفردات ألفاظ القرآن : الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط١، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٩٩٢م.
٥٦) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : علي بن إسماعيل الأشعري ، تصحيح هيلموت ريتر، ط٣، نشر فرانز شتانير، ١٩٨٠م.
٥٧) المقالات والفرق : سعد القمي، تصحيح محمد جواد مشكور، نشر مؤسسة مطبوعاتي، طهران، ١٩٩٣م.
٥٨) الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ، بلا تاريخ.
٥٩) المنتقى من منهاج الاعتدال (مختصر: منهاج السنة لابن تيمية)، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الرياض، ١٤١٨هـ.
٦٠) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون : محمد بن أعلى التهانوي، تحقيق علي دحروج، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.
٦١) الميزان في تفسير القرآن : محمد حسين الطباطبائي، ط٣، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٣هـ.
٦٢) نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) : عبد الكريم عثمان. مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م.